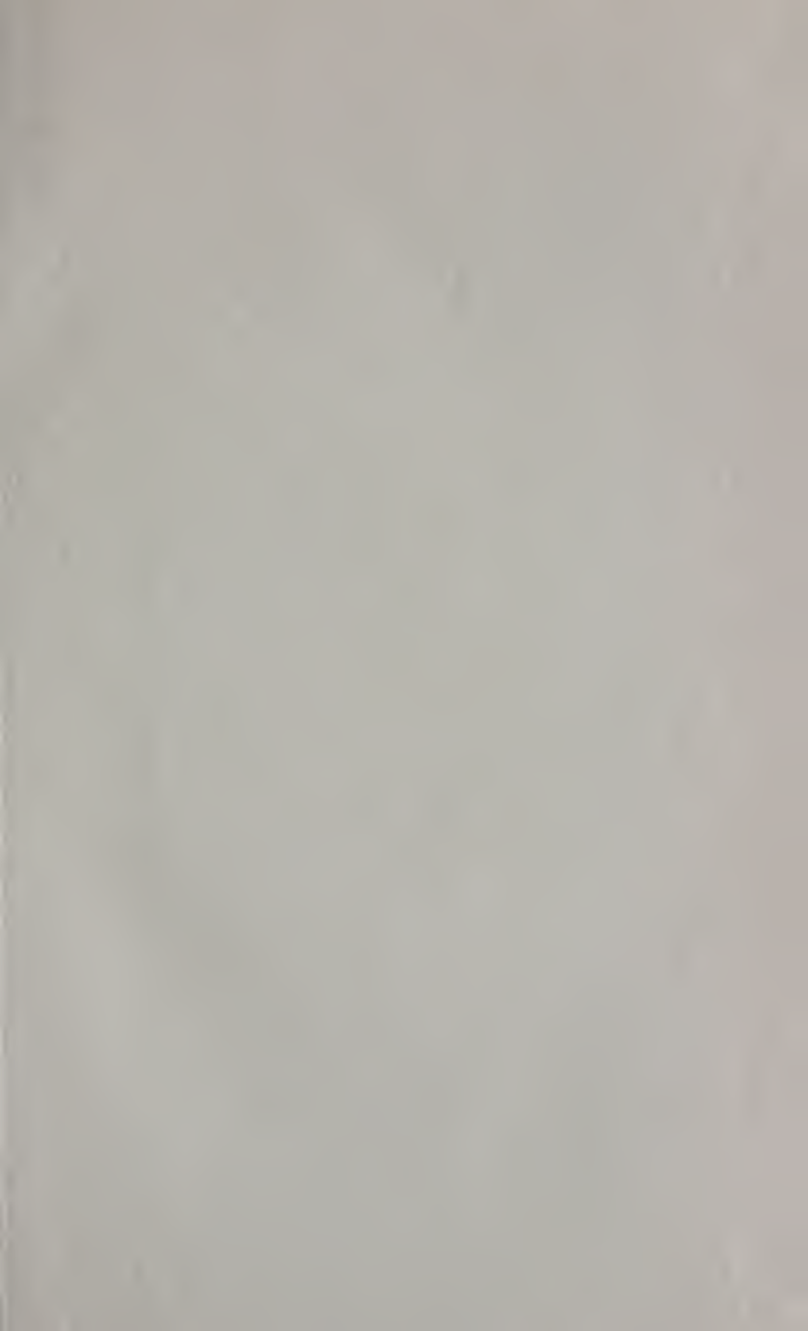
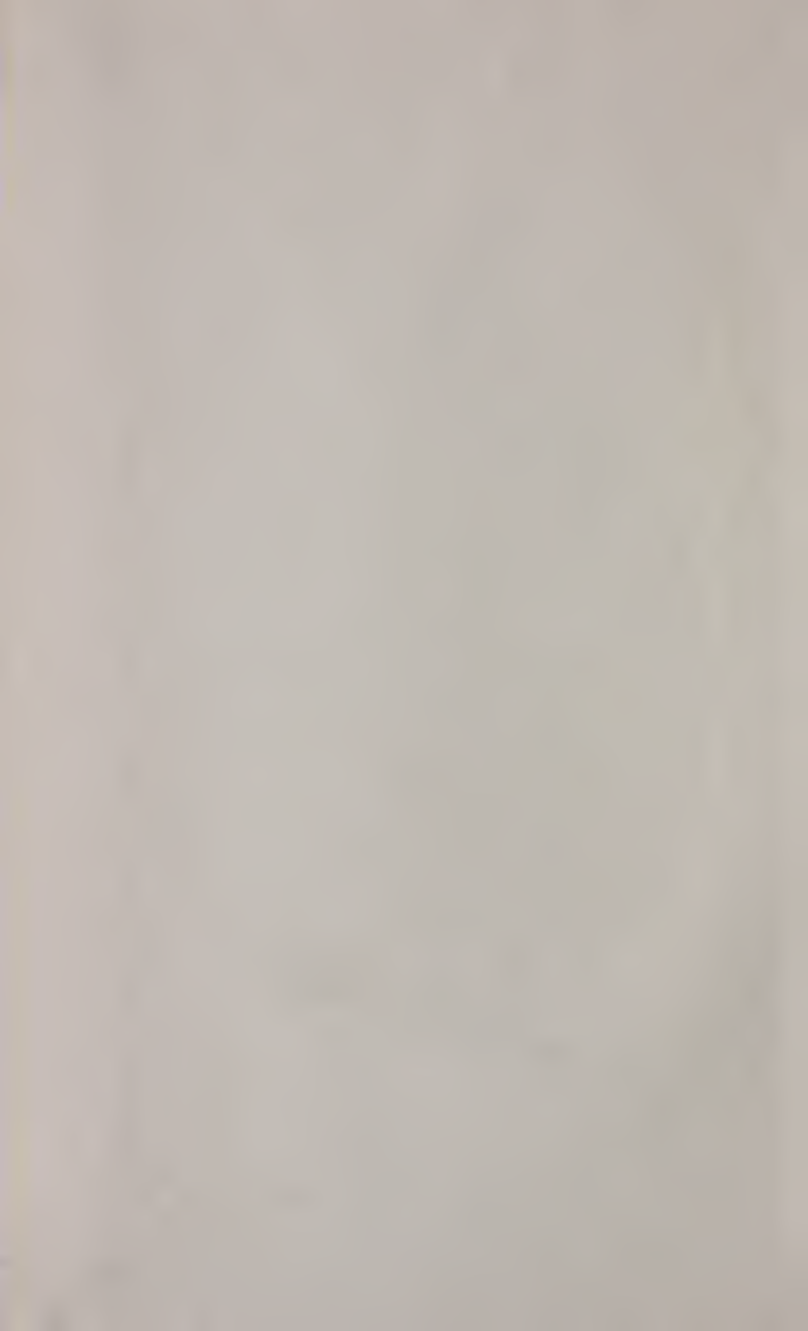














Synthesis

Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe

Band IV

Der Gottesgedanke
in der Geschichte der Philosophie

von

Hermann Schwarz



Heidelberg 1913
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Der Gottesgedanke
in der Geschichte der Philosophie

Von

Dr. H. Schwarz
Professor an der Universität Greifswald

ERSTER TEIL

Von Heraklit bis Jakob Böhme



Heidelberg 1913
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags.-Nr. 906.



Motto:

Wer, was die Schöpfung und er selbst sei, forscht,
Anbetend forscht, was Gott sei:
Den läutert, stärkt Genuß des Geistes.
Wer nach solchen Schätzen niemals dürstete,
Der erliegt. Herder.



Inhalt.

I. Kapitel: Der Gottesgedanke in der griechischen Philosophie.

II. Kapitel: Der Gottesgedanke im christlichen Mittelalter.

Erstes Kapitel.

Die Gottesvorstellungen in der griechischen Philosophie.



§ 1.

Beginnender Wandel in den Gottesvorstellungen der Griechen. Das Urwesen der Allwesen, die denkende Kraft.[1]

Als das große römische Weltreich die abendländischen und morgenländischen Kulturen sich berühren ließ, trafen zwei religiöse Gedankenreihen zusammen, die sich unter verschiedenen Voraussetzungen ausgebildet hatten. Jede für sich war in der Stille besonderer Verhältnisse gereift. Jetzt begannen sie sich gegenseitig zu durchdringen und zu einem eigenartigen Ganzen zu verschmelzen. Die eine dieser Gedankenreihen hatte ihre Hauptantriebe aus der Betrachtung der sittlichen Ordnung, die andere aus der Betrachtung der Naturordnung erhalten. In Palästina war früh das Verhältnis des Menschen zu

---

[1] Ausgewähltes aus der Einzelliteratur wird an gebotener Stelle erwähnt werden. Von allgemeinen Darstellungen der griechischen Philosophie, die für unser Problem heranzuziehen sind, haben E. Zeller „Die Philosophie der Griechen" (5 Bände), W. Windelband „Geschichte der alten Philosophie" (im Handbuche der klassischen Altertums-Wissenschaft), H. Gomperz „Griechische Denker", alten Ruf. Auch Döring „Geschichte der griechischen Philosophie. Gemeinverständlich nach den Quellen dargestellt" (1903), 2 Bde., ist ein bewährter Führer. Neuerdings H. v. Arnim „Die europäische Philosophie des Altertums" in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. V. In dem fleißigen Werke von Otto Gilbert „Griechische Religionsphilosophie" (1911) (bis zur älteren Stoa einschl.), findet sich interessantes Detail. Die Gesamtauffassung weicht von derjenigen, die nachfolgend entwickelt werden soll, ab.

Gott in den Vordergrund getreten und hatte eine Theologie des geschichtlich-sittlichen Lebens entspringen lassen. Ein persönlicher Gott bestimmt den Gang der Geschichte. Seine Vorsehung kommt einem besonderen Volke, dem auserwählten Volke Israel, zu. Dieser geschichtlich-nationale Vorsehungsglaube war allmählich zu einem sittlich-menschlichen vertieft worden. Gott biete jeder Menschenseele Erlösung an, aber nicht bedingungslos. Man müsse selbst etwas tun, um das Reich Gottes zu gewinnen. Was zu tun sei, wurde in vieldeutiger Weise bestimmt. Die magistische Vorstellung, daß es auf einen bestimmten Ritus ankomme, und die sittliche Forderung einer inneren Umkehr hatten sich noch nicht geschieden.

In dieser ganzen Erlösungstheologie war das Verhältnis Gottes zur Natur zurückgetreten. Man hatte sich auf wenige große Züge beschränkt. Durch seinen bloßen Willen schaffe Gott Himmel und Erde aus Nichts. Seine Schöpfung vollziehe sich in einer Reihe aufeinanderfolgender Akte. Alles habe er weislich geordnet.

Anders, ganz anders in Hellas[1]. Der griechischen Vorstellungsweise war gerade umgekehrt das Verhältnis Gottes zur Natur die Hauptsache. In immer neuen Anläufen versuchten die hellenischen Philosophen es zu bestimmen. Im Ringen mit diesem Probleme gestalteten sie nach und nach eine hochentwickelte Religionsphilosophie voll kühner Spekulation, grübelnden Tiefsinns, begrifflicher Kraft. Sie gab die Form ab, in die nachmals der Gehalt christ-

[1] Als Hauptquelle: Diels „Fragmente der Vorsokratiker“ (2. Aufl. 1912). Nicht zu übersehen Joël „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ (1906), dessen geistvolle Ausführungen auch da fesseln, wo man anders denkt.

lichen Denkens einziehen sollte. Weit schwächer empfanden diese Männer das Bedürfnis, die Beziehungen zwischen Gott und Menschen ins Reine zu bringen. Ihr Denken war auf letztere Frage von vornherein viel weniger eingestellt. Die hellenische Religion wußte nichts von dem eifersüchtigen und zornigen Gotte der Jehovahbekenner, der sich so befremdlich viel mit seinem auserwählten Volke zu schaffen machte. Die griechischen Götter hatten zu viel mit einander zu tun, als sich so intim um die Menschen kümmern zu können.

Genug, daß schon früh die vordringende Naturbetrachtung in dies idyllische Götterreich unsanft hineinfuhr, den Olymp zertrümmerte und dessen Bewohner in die Satrapen einer obersten weltordnenden Gottheit verwandelte. Mancher griechische Denker hätte überhaupt nicht zugestanden, daß von seiten der weltordnenden Gottheit ein besonderes Verhältnis zu den Menschen bestehen könne.

Den Anstoß zum Wandel in den Gottesvorstellungen der Griechen gab die Philosophie des Pythagoras. Einflußreich war schon seine Seelenwanderungslehre. Sie führte dem sittlichen Handeln neue Antriebe zu, die auf die Vorstellungen über die Götter veredelnd zurückwirkten. Diese Lehre wurde in den „orphischen Mysterien“ den breiteren Massen bekannt und hob die allgemeine Anschauung von den vorhandenen Göttern. Die griechische Philosophie rang dagegen mit einem ganz neuen Gottesbegriffe und folgte damit dem andern, wichtigeren Anstoße, der von den Gedankenkreisen des Samiers ausgegangen ist. Vor Pythagoras sah man die Welt als ein wirres Chaos an, als den Schauplatz von Zufall, polytheistischer Willkür und gegeneinander strebenden Gewalten. Der Gedanke einer all-

gemeinen Ordnung der Natur war noch nicht erschienen. Die Pythagoreer sind die Ersten, die von der Gesetzlichkeit des Weltganzen berührt wurden. Sie erfaßte jetzt die griechische Seele unter dem Bilde der Harmonie. Von Maß, Zahl und Harmonie sah Pythagoras (580 bis ca. 500), sahen sicher spätere Pythagoreer (Philolaos, geb. ca. 480), alles erfüllt. Zahlen herrschten in der Gestaltung der Raumgebilde, der Macht der Zahlen gehorchte das Tonreich, von den regelmäßigen Umlaufszahlen der Planeten kündete schon längst die astronomische Weisheit der Ägypter. Woher diese allwaltende Ordnung nach Zahlen? Die Pythagoreer wußten keine andere Antwort, als daß alle Dinge aus Zahlen bestånden. Harmonie sollte die letzteren zusammenhalten.

Durch die Pythagoreer war den Griechen die Erkenntnis aufgegangen, daß die Welt eine große harmonische Einheit sei. Seitdem bemühten sich immer neue Köpfe, das Rätsel jener einheitlichen Ordnung zu lösen. Kaum minder unbeholfen als der Lösungsversuch der Pythagoreer, aber durchwoben von erhabenen Gedanken, war der des Heraklit (535—475).

Heraklit erklärte die Harmonie der Welt dadurch, daß alle Dinge aus einem und demselben Urstoffe stammen, dem göttlichen Feuer, das in seinen beständigen Umwandlungen alles belebe und erzeuge, alles auch wieder auflöse und in sich zurücknehme. Jenes Feuer gilt ihm für dasselbe mit der warmen beseelenden Lebensluft, von der der Ausdruck „Lebenslicht“ noch heute Kunde bewahrt hat. Dringt der lebendige Hauch in unsern Leib hinein, so leben wir. Verläßt er uns, so heißen wir tot, aber sind nicht tot. Derselbe feurige Atem, der bis dahin uns beseelt hatte, erfüllt jetzt irgend einen anderen Körper. Diese Auffassung hat nichts mit Seelenwanderung zu tun.

Ist doch nach Heraklit alles Leben von vornherein eins. Es gibt, lehrt er, kein individuelles Leben Einzelner, sondern in Allen lebt dasselbe allgemeine göttliche Leben der ganzen Welt. Uns alle beseele eine Flamme göttlichen Feuers, die sich hier aus tausend Leibern zurückziehe, um dort tausend andere Leiber neu zu beseelen. „Wir leben den Tod Anderer und sterben das Leben Anderer."

Heraklit hat auch den Wechsel der Aggregatzustände beobachtet, hat feste Stoffe in flüssige, flüssige in gasförmige übergehen sehen. Daraus entsprang ihm die Überzeugung, daß das ganze Weltgebäude aus Umwandlungen des Urfeuers hervorgegangen sei. Wie es als lebendiger Hauch alle Dinge beseelt, bringt es durch seine rastlosen Veränderungen alle Dinge hervor. Sie bildend ergießt es sich eine Weile durch den unendlichen Weltraum. Dann nimmt es sich und alle Dinge wieder in sich zurück, und eine neue Welt, eine neue verschiedene Flamme des göttlichen Feuers, des glühenden Weltlebens, bricht hervor. Unaufhörlich wiederholt sich das Spiel, wie ein spielender Knabe die Brettsteine hin und her setzt. Dennoch ist es mehr als Spiel. Regel und Ordnung, unpersönliche Vernünftigkeit durchdringt alle Phasen des feurigen Geschehens.

Nichts fällt hier so sehr auf, als daß ein Stoff, das ewig lebende Feuer mit der Weltordnung, mit der „Vernünftigkeit, die alles lenkt", zusammenfallen soll. Man darf aber nicht vergessen, daß sich unser Begriff vom Stoff aus langer Entwicklung ergeben hat. Im Anfange der griechischen Philosophie trennte man die belebten und die unbelebten Dinge noch nicht, sondern maß allen Dingen alle Arten von Eigenschaften bei. Dem heutigen Physiker sind die Dinge bloße Atomhaufen. Nur quantitative Bestim-

mungen, Ausdehnung, Größe, Gestalt, gibt er ihnen zu eigen. Der griechische Sinn schmückte sie mit allen Qualitäten der Wahrnehmung: in Farben leuchteten, in Tönen klangen sie, in sich waren sie kalt oder warm, hart oder weich, glatt oder rauh. Wir haben ihnen diese bunten Gewänder genommen und sie als Schein in das empfindende Subjekt verlegt. — Den Griechen verstand es sich ferner von selbst, daß der Stoff ureigener Bewegung fähig sei, daß von sich aus Luft und Feuer nach oben, Wasser und Erde nach unten gehen. Uns Modernen gilt der Stoff für träg. Ihn zu bewegen muß erst ein gespenstisches Etwas, Kraft genannt, aus der Ferne auf ihn herüberwirken. Den Griechen lebt endlich der Stoff. Neben allen übrigen Eigenschaften treten die seelischen — zu denken, zu fühlen und zu wollen — an ihm hervor. Wir haben ihm auch diese genommen und nennen ihn tot. Nicht an ihm sollen jene psychischen Eigenschaften haften, sondern an einem andern gespenstischen Etwas, Seele genannt, das mit ihm rätselhaft geeint ist.

Im Sinne jener altgriechischen Auffassung war es nicht besonders verwegen, daß Heraklit seinen lebenden und beseelten, aus sich bewegten, glühenden und glänzenden Feuerstoff auch mit göttlichen Eigenschaften schmückte, daß er ihm überdies Zeugungsfähigkeit, d. i. beständige Selbstverwandlung zuschrieb. Erst mußte die hylozoistische Urauffassung des Stoffes abgestreift werden. In dem Maße, wie nach und nach der Begriff des letzteren an Eigenschaften einbüßte, erwuchsen und bereicherten sich die Begriffe einer immateriellen Gottheit, einer immateriellen Seele, einer immateriellen Kraft. Die Zeit sollte kommen, daß die griechischen Philosophen im Stoffe, der einst alles war, geradezu nur noch ein Nichtseiendes, leere Räumlichkeit, erblickten.

Das Weltgeschehen, hatten wir von Heraklit gehört, sei göttlich vernünftig durch sich selber. Nach Maßen entzünde sich das ewig lebende Feuer, nach Maßen verlösche es wieder. Selbst die Sonne dürfe in ihrem Wandel, bei Strafe der Erinnyen, die gesetzten Maße nicht überschreiten, und aus allen Gegensätzen entstehe die schönste Harmonie. Harmonie und Ordnung herrscht hiernach in der Welt, weil das eine alles erzeugende Leben nicht anders kann, als sich gesetzmäßig betätigen. Nicht Zeus hat das Gesetz gegeben, sondern von jeher lebt es in den Dingen, weil die unpersönliche Vernünftigkeit des Urfeuers in allen Gestaltungen, die von ihm ausgehen, wiederkehren muß.

Von anderer Art ist der Pantheismus des Eleaten Xenophanes (570 bis ca. 475). Bei Heraklit gestaltete sich der Gedanke eines welterzeugenden Urwesens, bei Xenophanes der eines weltumfassenden Allwesens, unpersönlich dies wie jenes. Der eleatische Denker wendet sich in ausgesprochener Kampfstimmung gegen den griechischen Volksglauben. Wohl ist auch Heraklit dem letzteren entfremdet. Doch war seine Abkehr von den religiösen Überlieferungen nur andeutungsweise hervorgetreten, z. B. in der Sentenz „Eines, das Allweise, will nicht und will doch wieder mit dem Namen Zeus genannt sein." Xenophanes versetzt dem Glauben seiner Zeitgenossen Rutenstreiche. Nicht nur geißelt er die sittlichen Mängel der griechischen Göttergestalten, denen man nicht einmal einen idealisierten Menschentypus verliehen habe. Er belustigt sich weiter ausholend darüber, daß man die Gottheit überhaupt nach Menschentypus und als entstandenes, geborenes Wesen denkt. Wenn, bemerkt er spöttisch, die Ochsen und Rosse malen könnten, würden jene ochsen-

ähnliche, diese roßähnliche Göttergestalten malen. So behaupten ja auch die Äthiopier, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, den Thrakern gelten die ihrigen für blauäugig und rothaarig.

Demgegenüber lehrt Xenophanes, daß die Gottheit ewig und unentstanden sei. Weder ähnele sie den Sterblichen an Gestalt, noch an Gedanken. Sie sei ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr. Mühelos schwinge sie das All mit des Geistes Denkkraft und verharre stets an demselben Orte, sich nirgends bewegend. Denn es gezieme der Gottheit nicht, bald hierhin, bald dorthin zu wandern.

Bohrender Naturbetrachtung ist dieser Gottesbegriff entsprungen. Xenophanes hat ihn gebildet, indem er auf das Weltganze blickte, das alles Sein umfaßt, alle Dinge in sich schließt. Wer die Gottheit so aus dem Ganzen auffaßt, dem verwandelt sie sich nicht in die Dinge, wie das bei Heraklit geschah. Sie steht hinter den Dingen, schimmert durch sie hindurch. Dieser statische Pantheismus unterscheidet sich nicht nur von dem dynamischen des Heraklit, sondern steht zugleich höher. Das glühende Leben des Ephesers ist mit den Dingen, die sich ja *aus* ihm bilden, gleichwertig. Dadurch gibt er den Gedanken der Überwertigkeit preis, der schon in der gewöhnlichen Gottesvorstellung liegt. Xenophanes hält diesen Gedanken fest, ja erhöht und steigert ihn. *Keinem* einzelnen Dinge (auch nicht feurigem Atem), geschweige Menschen, dürfen wir die Gottheit vergleichen. Nur das ganze, alles Einzelne zusammennehmende Sein darf ihr eignen. Darum nimmt auch ihr Erkennen dasjenige aller Sinne in eins zusammen und ist so schwindelnd gewaltig, daß es den Umschwung der Welt ganz von selbst lenkt.

Noch ein Punkt in der Lehre des Xenophanes sei hervorgehoben. „Ein Gott," spricht er, „ist der größte, so unter Göttern als Menschen." Sonach gäbe es neben der ewig unverrückten und höchsten Gottheit noch Untergötter? Unser Denker meint es. Fechner tadelt einmal die herbe und unlogische Schroffheit der christlichen Theologie. Alle Vermittelung ausschließend erhebe sie Gott sogleich in unermeßliche Erhabenheit und drücke neben ihm alles Kreatürliche tief ins Nichts hinab. Auf der einen Seite lauter Licht, auf der anderen lauter Nacht. Zwischen jener höchsten Stufe des Seins und dem Gliedbau der übrigen Welt gähne eine tiefe, nur durch Gnade überbrückbare Kluft. Das hellenische Gemüt fühlte wie Fechner. Mit seinem Streben nach Harmonie und Vermittlung hätte es die brückenlose Transzendenz Gottes wie einen unerträglichen Riß empfunden. Der lebendige Zusammenhang der Welt und Gottes wäre ihm zersprengt, bliebe Göttlichkeit das Prädikat nur eines einzigen Wesens, des Gotts der philosophischen Einheitsanschauung. Neben dieser metaphysischen Gottheit nehmen daher selbst die spätesten griechischen Philosophen Untergötter an, die Teile der Welt, zumal die Gestirne beseelen. Die Gestirne, ganz aus Feuer gebildet, seien leuchtende Leiber von seligen Göttern. So bleibt die Welt bis hinauf zum höchsten Gotte eine harmonisch gestufte Einheit. Zu solchen Sterngottheiten deutete man die Götter des Olymps um. Darum tragen noch heute die Planeten Götternamen aus der griechischen Mythologie.

Der größte Schüler des Xenophanes war Parmenides (geb. ca. 540). Bei ihm finden wir zum ersten Male den Begriff, der in der späteren griechischen und bis tief in die christliche Gotteslehre

hinein die größte Rolle spielen sollte: den Begriff des „einen Seins“ (des Eins, des Seins). Freilich hätte auch Xenophanes seine Gottheit das „eine Sein“ nennen können. Aber er dachte nur an den Gegensatz zu den vielen Göttern, nicht zu den vielen Dingen. Umgekehrt bezeichnet Parmenides sein Eines, Seiendes nicht als Gottheit. Bei ihm erscheint jener Begriff logisch und ontologisch, nicht theologisch gewendet. Erst in der Zeit des Neuplatonismus erobert sich das Eine die Würde der höchsten Gottheit zurück. Der ontologische Gesichtspunkt befruchtet seitdem den theologischen, wie er früher von diesem befruchtet worden war.

Alle Dinge sind; sie existieren. In ihrem Existieren sind sie von einander nicht verschieden. Allen kommt dasselbe Dasein zu. Richtet man, mit Parmenides, den Blick auf jenes überall gleiche Dasein der Dinge, so verschwindet ihre (qualitative) Mannigfaltigkeit. Weil es, meint unser Denker, keine Verschiedenheit des Daseins gibt, kann es keine Verschiedenheit des Soseins geben. Alle Verschiedenheit im Sein will ihm als Verschiedenheit vom Dasein und darum als ein Nichts erscheinen, das nicht vorhanden ist. Genannte Überlegung trifft sowohl die Verschiedenheit im Neben-, wie im Nacheinander, d. h. sie trifft auch die Vorstellung der Veränderung. Alle Veränderung kann, wie alle Mannigfaltigkeit, auch nur scheinbar, Trug der Sinne sein. Durch die erscheinende Vielgestaltigkeit hindurch erfaßt der Verstand die Einerleiheit und durch den erscheinenden Wechsel hindurch erfaßt er das beharrende Wesen der Dinge.

Aber auch die Vielheit der Dinge versinkt ihm. Ihre (qualitative) Einerleiheit verwandelt sich in (numerische) Einheit. Sie gelten nicht mehr als viele

und getrennte, sondern in ihrer Gesamtheit als ein einziges, ungeteiltes Sein. Sie rücken, eben wegen ihrer Einerleiheit, zu einem geschlossenen, lückenlosen Ganzen zusammen. Gäbe es nämlich eine Lücke, so müßte sie entweder von Seiendem oder von Nichts ausgefüllt sein. Im ersteren Falle erstreckte sich das Sein eben auch in die Lücke. Im letzteren Falle wäre die Lücke nicht vorhanden, denn Nichts existiert nicht. Das eine Seiende muß endlich auch *ewig*, d. h. unentstanden und unvergänglich sein. Denn hätte es einen Anfang oder ein Ende, so gäbe es vorher oder nachher eine vom Nichts erfüllte Zeit. Aber da das Nichts nicht vorhanden ist, kann es ebensowenig Zeiträume wie Zwischenräume füllen. Zu allen diesen negativen Merkmalen tritt ein positives. Das Seiende sei ganz Gedanke; denn Denken und Sein seien eines.

Man muß sich hüten, letztere Bestimmung so zu verstehen, wie es uns nach der neueren Erkenntnistheorie geläufig ist: als verwandle sich dem Eleaten die ganze Welt in eine Erscheinung für das Bewußtsein. Solcher Einfall kommt dem Parmenides nicht in den Sinn; er ist auch allen seinen hellenischen Nachfolgern fremd geblieben. Den Griechen liegt es völlig fern, das Seiende in Denken aufzulösen. Viel eher neigen sie dazu, das Erkennen als ein Feinerwerden des Seins zu betrachten. Ähnliches, meinen fast übereinstimmend die älteren griechischen Denker, könne nur durch Ähnliches erkannt werden; z. B. das äußere Licht durch lichtartige, die äußere Dunkelheit durch erdige Bestandteile des Auges. Späterhin, als man das Erkennen geistiger fassen lernte und als einen Prozeß der Seele verstand, bildete sich jene Anschauung um. Die erkennende *Seele*, lehrte man, *werde* in gewisser Weise selber zu den Dingen, die

sie erkenne. Sie nehme im Erkenntnisprozesse das abgezogene Wesen der Dinge auf und werde damit eins. Durchweg liegt hier das Vertrauen zu Grunde, daß das Denken die Wirklichkeit, wie sie ist, erreichen könne, und daß durch das Sieb des Denkens gerade das innerste Herz, das wahre Wesen der Wirklichkeit, in die Seele eingehe. Die Wirklichkeit sei so, wie sie sich im reinen Denken spiegele, und der Spiegel des Denkens nehme dabei selber das Sein der reinen Wirklichkeit an. Die ersten Spuren dieser Erkenntnistheorie begegnen uns bei Parmenides, wenn er, wie oben, Denken und Sein vereinerleit.

Einzig, ewig, denkend und raumerfüllend also ist das Sein. Man erkennt in solchen Bestimmungen das Allwesen des Xenophanes deutlich wieder. Zugleich erkennt man aber auch, wie bedeutsam sich die Betrachtungsweise verändert hat. Das Eine des Parmenides ist nicht (oder doch nicht in erster Linie), wie jenes Allwesen, durch Zusammenschauen aller Dinge in ein Ganzes, sondern durch Herausheben ihres gemeinsamen Wesens gewonnen. Parmenides stützt sich, als der Erste in Griechenland, auf den Prozeß logischer Abstraktion; nur daß er ihn, nach unserer Auffassung gemessen, noch unbeholfen gehandhabt hat. Wenn wir, die Gesamtheit der Dinge betrachtend, den letzten Begriff suchen, in dem sie, bei aller Verschiedenheit, übereinstimmen, so stoßen auch wir auf den Begriff des Seins, aber des *reinen* oder leeren Seins. Als ein bloßes Abstraktum bietet er sich dem Verstande dar, das unendlich leer und inhaltslos und weniger als irgend ein einzelnes Ding ist; müssen wir doch allen konkreten Reichtum beiseite lassen, um zum Allgemeinsten zu kommen. Wie jede Mannigfaltigkeit, ist auch jede Räumlichkeit aus dem modernen Seinsbegriffe

verschwunden, sei es, daß man darunter das bloße Dasein (existentia), sei es, daß man das allgemeinste Sosein (essentia, Wesenheit) denkt. Anders bei Parmenides. Sein Sein hat nur die qualitative Verschiedenheit der Dinge verschlungen, nicht ihre Räumlichkeit abgestreift. Darum schließen sich ihm die gleichartig gewordenen Dinge, indem zugleich alle Grenzen zwischen ihnen verschwinden (weil auch die Lücken von dem gleichen Sein erfüllt sein müssen) zu dem einen Sein zusammen, und dieses ist nun kein leeres, sondern gerade das allerreichste Sein. Es überträfe an Fülle jedes einzelne Ding, wenn es einzelne Dinge noch gäbe; denn es ist die ganze als einheitliche Wesenheit hingegossene Welt. Gerade weil das Sein des Parmenides kein reines Sein ist, konnte es zu dem einen Sein werden.

Erst später haben die Griechen gelernt, von dem wahrhaft Seienden die Räumlichkeit abzustreifen. Umgekehrt kam die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, die Parmenides als einen Trug der Sinne gescholten hatte, bald wieder zu ihrem Rechte. Dementsprechend hat sich der Anblick des einen Seins im Laufe der griechischen Philosophie allmählich verändert. Die Färbung des inhaltslosen leeren Seins, wie dies nach den Tagen Kants Hegel an die Spitze seines Systems gestellt hat, hat es freilich niemals angenommen. Aber es verwandelte sich aus dem räumlichen in ein unräumliches Sein. Nach wie vor blieb es dabei das eine, reiche allumfassende Sein, das die Mannigfaltigkeit einer Welt, den Reichtum aller Dinge in seine Einheit zusammenschließt. Nur daß jetzt gerade die qualitative und Art-Verschiedenheit der Dinge im Begriffe des einen Seins zu vereinigen war. Hier schaute man ungebrochene Ganzheit, höchsten Reichtum aller Wesenheit in einer

Wesenheit an, während sich in den Dingen jedes Wesen zerstreue und vermannigfaltige, daher als Stückwerk und Abschwächung erscheine. Der Gedanke einer ideellen, innerlichen Totalität trat so ins Leben, nachdem der Gedanke der bloß äußerlichen Totalität verabschiedet war. Das neue Eins nahm die Fülle der „Naturen" in sich auf, wie vorher das eleatische Eins die Menge aller Dinge räumlich in sich gesogen hatte. Die Räumlichkeit selbst versinkt bei solcher Betrachtung ins Wesenlose. Von dem innerlichen Sein, das ganz Qualität ist, ist der Weg zu ihr ebenso versperrt, wie von dem räumlich bestimmten Sein des Parmenides zu den Qualitäten. Der Raum gilt hinfort als das, was nach Abzug alles Daseins und Soseins übrig bleibt, nämlich als leeres „Nichtseiendes", das die Ströme des Seins nur widerstrebend aufnimmt. Wie das Räumliche alles Daseins und Soseins entkleidet wird, zieht sich jetzt im Begriffe des innerlich wesenden Einen nicht nur alles Dasein, sondern auch alles Sosein zusammen. In dem einen Sein, das durch die Existenz aller Dinge hindurchleuchte, müsse, schloß man, zugleich der Grund ihrer qualitativen Mannigfaltigkeit liegen. Gewiß verschwänden im Begriff des ersteren alle einzelnen Dinge, die Sonne, die Sterne, der Hauch, das Wasser, der Löwe. Aber nicht könne das Sonne*sein*, das Stern*sein*, Hauch*sein* verschwinden. Jedes Sosein müsse irgendwie in der unentfalteten Fülle des „Seins überhaupt" seine Bedingung finden. Das letztere schöpfe in sich alle Wahrheit wie alle Existenz.

In solcher Weise, durch qualitative Umwandlung des eleatischen Eins, erwacht im griechischen Geiste der Gedanke des *höchsten* Seins, keines leersten und unbestimmtesten Seins, sondern einer Seinseinheit, die so durch und durch als Einigung ver-

standen wird, daß sich in ihrem Begriff alles Dasein und Sosein eint: vielmehr der Begriff des „Eins" wird noch höher geschraubt, aus dem Sein ins Übersein. Denn auch das Nichtexistierende, z. B. alles, was bloß möglich, jedoch nicht wirklich ist, hat sein Sosein, wenn auch kein Dasein. Auch diese Wesenheiten können aus der Grund- und Urwesenheit nicht herausfallen. Dadurch geraten in dem alten eleatischen Begriffe das Dasein und das Sosein, die Existenz und die Wesenheit (Essenz), in Spannung. Das wahre Eine, das in sich selber wirklich eins ist, muß über jene Verschiedenheit noch hinausliegen und zugleich ihr letztes Prinzip sein.

Ja, selbst wenn mit dem Sosein immer das Dasein gegeben wäre, so würde der Gedanke ihrer Einheit doch über beides hinausführen. Denn es ist das Eigentümliche jeder echten Totalität, daß sie stets über die Verschiedenheit der Momente, die sie zusammenfaßt, hinausragt. Was wahrhaft eint, ist stets mehr als das Zusammen des geeinten Einzelnen. Es hat seine eigene Einheit, seine besondere Weise, die das Sein und Miteinandersein des Vielen erst ermöglicht. So ist die Seele mehr als die Summe der Kräfte, die in ihr gründen. Das transfinite ω ist mehr als die unendliche Reihe der vulgären Zahlen, deren Inbegriff und zugleich Überbegriff es bildet. So auch kann alles Wesen und Sein seine letzte Einheit nur in einem überseienden und überwesentlichen Eins finden.

Man sieht, wie im Laufe des Denkens die einfache Einswelt des Parmenides auseinandergetrieben werden mußte. Dem Eleaten versank über dem Begriffe des einigenden Einen das Viele, das zu vereinigen war. Die späteren Griechen hatten mit dem Problem der einigenden Totalität erst wirklich zu ringen. Ihnen

häuften sich dabei die Größen, die miteinander zu vermitteln waren: das überseiende Eine, die Welt der idealen Wesenheiten, die Welt der realen Existenzen und das raumhaft Wesenlose, das als leeres Gefäß aller Formen und Bestimmungen galt.

In jener Zeit des fünften vorchristlichen Jahrhunderts stand die Entwicklung, die sich am Begriffe des Einen vollziehen sollte, noch weit im Felde. Noch kannte das griechische Denken nur die räumliche Allheit. Aber der Anstoß, vom materiellen Sein das immaterielle zu sondern und es schließlich über jenes zu erheben, war schon unterwegs. Er kam aus der Philosophie des Anaxagoras (ca. 500 bis ca. 428).

Die vorsokratische Philosophie gipfelt in der Lehre dieses Mannes. Von ihm sagt Aristoteles, daß er als der einzige Nüchterne unter die übrigen Philosophen seiner Zeit getreten sei.

Die Frage, wie die Dinge entstehen, hatte sich inzwischen anders gewendet. An solchen Urstoff, wie ihn Heraklit angenommen hatte, der sich unaufhörlich verwandle, glaubte niemand mehr. Die damaligen Denker hatten (durch Parmenides) eine große Wahrheit gelernt: aller Stoff bleibt, wie er ist, und was er ist, in Ewigkeit. An diese Einsicht schloß sich sofort die andere: daß Dinge entstehen, kann nur bedeuten, daß viele einfache und unveränderliche Elemente zu reicheren Bildungen zusammentreten. Hier nun trennte sich Anaxagoras von seinen Zeitgenossen Leucipp und Empedokles. Letztere hatten bei dem Versuche, die Entstehung der Dinge zu begreifen, ganz vergessen, daß es auch gelte, die Einheit, Ordnung und Harmonie des Weltgebäudes mit zu erklären. Leucipp ließ alle Dinge aus dem Zusammentreffen blind und von selbst bewegter Atome hervorgehen. Empedokles sah zwar

zum ersten Male, daß die Materie träg sei, daß es, sie zu bewegen, bewegender Kräfte bedürfe. Aber als solche galten ihm mythische Gewalten, die wiederum nur blind wirkten, Liebe und Haß. Weder bei dem einen, noch bei dem andern Denker wird klar, warum die Welt voll innerer Harmonie, ein Schmuckstück, ein „Kosmos" voll Ordnung und Einheit ist. „Wo blinde Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten."

Anders bei Anaxagoras. In seiner Lehre gilt das Wort „Hoch über der Zeit und dem Raume webt allmächtig der höchste Gedanke". Er hat zur Ordnung und Harmonie der Welt den göttlichen Ordner entdeckt. Von selbst, aus dem Nichts, schloß er, komme keine Ordnung. Alle Ordnung, also auch die der Welt, könne nur durch den ordnenden Verstand kommen, und dieser könne nur einer sein. Denn die überall zusammenstimmende Gesetzlichkeit der Welt lasse sich nur auf einen göttlichen Urheber deuten. Er nimmt also keine blinde Kraft, wie Empedokles, an, sondern eine intellektuelle Macht, den ewigen und unendlichen, überall in der Welt verbreiteten „Nus"[1]. Der Nus vereinigt in sich die Bestimmungen des Dynamischen und Seelischen. Er gibt dem Stoffe nicht nur Bewegung (als dynamisches Prinzip), sondern er gibt ihm Bewegung nach Zwecken (als seelisches Prinzip) und überdenkt dabei Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Wegen jener bewegenden Kraft nennt ihn Anaxagoras allbeherrschend, wegen der alle Zeiten durchdringenden Einsicht heißt er allwissend.

Des weiteren soll der Nus lauter und unvermischt sein. Während sich alle Stoffe mit einander mischen, beharre einzig der Nus getrennt von allen. Zwar in

[1] *νοῦς* = ordnender Verstand.

Berührung mit den Stoffen, darum an ihnen gegenwärtig, aber von ihnen geschieden (nicht in ihnen gegenwärtig), sei er das dünnste und reinste aller Dinge. Hierin verrät sich, daß Anaxagoras den Nus, jenes krafttätige Denken oder jene denktätige Kraft, doch noch halb und halb wie ein Fluidum auffaßt. Das Fluidum soll sogar in einigen Dingen, nämlich den beseelten, bald mehr bald weniger enthalten sein, je nach dem Grade der Intelligenz. Man wird an das alles lenkende und beseelende Urfeuer Heraklits erinnert, aber der Schritt von diesem zur immateriellen Weltseele ist fast vollendet. Verwandelt sich der Feuergott Heraklits in die Dinge, so steht der Nus des Anaxagoras über ihnen und ist ihnen durch Berührung nur äußerlich nahe. Er lenkt und bewegt den Stoff nach Zwecken, vorausschauend in alle Zukunft, statt daß die Dinge, aus sich selbst bewegt, in unbewußter Vernünftigkeit goldene Zufallsreigen tanzen. Kurz, Anaxagoras faßt den Nus nicht mehr als ein Urwesen, das in die Dinge übergeht, auf.

Andererseits hat er das erhabene Problem, das Xenophanes mit seiner Gottesvorstellung aufgegeben hatte, noch nicht gelöst. Zu einem Gotte, der das All umspannt und durch die bloße Kraft des Denkens bewegt, reichten die noch halb materialistischen Voraussetzungen des Anaxagoras nicht aus. Ein Nus, an dem noch die Eierschalen der Stofflichkeit haften, kann nur von außen neben die Dinge treten, er kann sie nicht geistig durchdringen. Einen Monismus des Stoffs gibt es eben nicht. Unmöglich, daß Stoff und Stoff mit einander eine innere Einheit bilden, sie können nur zu Aggregaten (losen Haufen) nebeneinander treten. Einzig und allein Immaterielles kann in allen Räumen zugleich gegenwärtig sein und das Räumliche aneinander binden (Kraft, Energie). Da-

rum der Dualismus in der Lehre des Anaxagoras. Sein Nusfluidum und die Welt der Dinge weichen notwendig auseinander. Dieser Nus ist weder ein Urwesen, das alles erzeugt, noch ein weltumspannendes Allwesen. Als ein göttliches Nebenwesen steht er zuerst der Welt gegenüber. Nachher steht er in tausend Splittern durch den Raum verstreut, in ihr ihren Teilen gegenüber.

Die stoffliche Natur des Nus bringt es mit sich, daß er den Dingen auch nur von außen Bewegung mitteilt. Seine weltordnende Tätigkeit besteht nach Anaxagoras darin, daß er die Stoffe, die ursprünglich chaotisch zusammengedrängt waren, scheidet. Aber er scheidet sie nicht durch sein Denken, sondern dadurch, daß er in den toten Massen einen Wirbel hervorbringt. Infolge der Kreisbewegung hätten sie sich dann von selbst geschieden, Luft, Erde und Wasser seien auseinander getreten. Alles habe sich nach und nach naturgesetzlich gestaltet, aber ohne daß Gott weiter gewirkt habe.

Man wird dem Vorwurfe Platos und Aristoteles Recht geben müssen, daß dieser Gebrauch der Gottesvorstellung etwas läppisch ist. Von solchem Gotte, der bald vor die Kulissen des Welttheaters tritt, bald hinter denselben verschwindet, kann keine Rede sein. Entweder tut Gott garnichts in der Welt, oder er wirkt stets und überall in derselben Weise. Und wie wirkt er? Dies vor allem hat Anaxagoras falsch aufgefaßt. Sein Nus kann nur wie ein Stoff auf den andern wirken. Das ist ein Anfassen und gleichsam mit der Hand Berühren, ein mechanisches Umdrehen und Stoßen, ein äußerliches Handeln mit dem Stoffe, wie unseres. Wir müssen den Stoff, wenn wir ihn bearbeiten, anfassen, halten, drehen, schieben, wenden, tragen. Gottes ordnende und bewegende Kraft darf

nicht von so grob mechanischer Art gedacht werden. Es gilt zu begreifen, wie Gott den Stoff, nein die ganze Welt, geistig bewegen kann. „Ohne Mühe schwingt er das All mit des Geistes Denkkraft.“ Mancher Tropfen sollte ins Meer fließen, bis es der griechischen Spekulation gelang, jene xenophantische Idee zu Ende zu denken.

Die eigenartige Leistung des Anaxagoras bleibt es, zum ersten Male die gesetzliche Einheit der Welt auf eine zwecksetzende Weisheit gedeutet zu haben. So ist er der Urheber des physiko-theologischen Gottesbeweises geworden. Die Pythagoreer hatten die Naturordnung daraus abgeleitet, daß alle Dinge aus Zahl, Maß und Harmonie bestehen sollten. Innere Harmonie sollte auch nach Heraklit die Verwandlungen des Urfeuers lenken. Solche Auffassung mußte fallen, sobald man dem Stoffe die Fähigkeit sich selbst zu lenken absprach. Nahe genug lag nun die Annahme des Anaxagoras, daß eine denktätige Kraft Maß, Zahl und Harmonie in die Welt hineingebracht, daß sie den Elementen solche Bewegungen zweckvoll mitgeteilt habe, die zu Ordnung und Einheit zusammenstimmen.

§ 2.

Die psychologistische und die logistische Gottesvorstellung.

Mit der Gottesvorstellung des Anaxagoras haben wir auf unserer Wanderung durch die griechische Philosophie eine erste freie Höhe erreicht. Noch glänzen die höchsten Berggipfel, die Ewigschneespitzen des Denkens, in der Ferne. Aber der Weg dahin wird schon sichtbar. Worin besteht doch der Hauptfortschritt in der Lehre des Anaxagoras? Darin, daß

sein Vorgehen die Schwierigkeit jeder bloß naturalistischen Gottesvorstellung aufgedeckt hat. Es geht nicht an, mit Heraklit (und halb und halb noch mit Anaxagoras selber) einem Stoffe die Eigenschaften der Gottheit zuzuschreiben. Die Gottheit ist, was sie auch sein mag, etwas Unstoffliches. In der Tat steuern die folgenden griechischen Philosophen auf den Gedanken der unstofflichen und doch den Stoff bewegenden Gottheit hin. Die Kühnheit dieses Gedankens ließ zwar noch manche Köpfe in das alte, überwundene Geleis zurücktaumeln. Aber das geschah mit solchen Opfern logischer Konsequenz, daß der damit beschrittene Irrweg nur immer deutlicher wurde.

Die Weiterentwicklung der Gottesvorstellungen ging durch die religionsphilosophischen Anschauungen des Sokrates (470—399) hindurch. Sokrates hat nach allem was wir wissen[1], zum ersten Male den Begriff einer rein materiellen Gottheit. Mit Anaxagoras nimmt er an, daß die Welt zweckmäßig zusammenhänge und darum das Werk eines, mindestens eines herrschenden Gottes sein müsse. Einig sind beide Denker auch darin, daß diese höchste Vernunft die Welt nicht geschaffen, sondern künstlerisch geordnet habe. Gerade unserm Philosophen, der die Gottheit immateriell dachte, mußte es ja unmöglich erscheinen, daß aus solcher geistiger Ursächlichkeit die grobe Masse des Stoffs hervorgehe. Eben darin, daß Sokrates in der Gottheit eine rein unstoffliche und amechanisch wirkende Kraft sah, schritt er über Anaxagoras hinaus. Gott bewege den

[1] Anders erscheint sein Bild in Xenophons Memorabilien, anders bei Platon, anders bei Aristoteles. Vgl. besonders Joël „der echte und der Xenophantische Sokrates“ 3 Bände, vor allem Band I, S. 69—170 und S. 203 bis 310 („der Sokrates des Aristoteles“).

Stoff geistig, vielmehr die ganze Welt bewege er geistig und unsichtbar und zwar immerwährend ohne Aufhören. Er bewege die Welt von innen als die lebendige Seele der Welt.

Die Vorstellung einer individuell bestimmten Weltseele lag der griechischen Philosophie näher als uns Heutigen. Man kannte damals die Welt nur als ein kleines organisch abgeschlossenes Gebilde von Kugelgestalt. Im Mittelpunkte die Erde. Um sie herum kreisten die Sonne, der Mond und die fünf damals bekannten Planeten. Diese sieben Lichter seien an durchsichtige rotierende Kugelwölbungen befestigt, jedes einzelne an je ein Kugelgehäuse, die aus einem ätherischen Stoffe beständen. Das waren die sieben Himmel, die bei ihrem Umschwunge um die Erde jene sieben Lichter mit sich herumführen sollten. Zuletzt das äußerste und größte Äthergewölbe, undurchsichtig und blau gefärbt, der Fixsternhimmel mit tausenden von Lichtern. Man kannte also damals noch kein Weltall[1], man sah in der Welt nur eine begrenzte Kugel. Als die letzte Schicht derselben galt der Fixsternhimmel. So bildete die Welt ein wohlgegliedertes körperliches Ganzes. Dem Sinne der Griechen, deren Religion die Naturmächte zu Göttern beseelte, war es nichts Befremdliches, sich jenes Ganze von einer einheitlichen Seele durch waltet zu denken. In der Ewigkeit des Umschwungs schaute Sokrates die bewegende Kraft einer göttlichen Seele ähnlich an, wie sich ihm die Äußerungen untergeordneter Seelen in den willkürlichen Bewegungen von Tieren und Menschen verrieten.

Es gibt hiernach nicht nur in unserm kleinen Menschenleibe eine Seele, die ihn nach ihrem Willen

[1] Eine Ausnahme bildete Demokrit, der Zeitgenosse des Sokrates.

lenkt und beherrscht, sondern die ganze Welt ist der große Leib einer großen Seele, Gottes. Ganz ähnlich wie sich die Seele zum Leibe verhält, nur alles gesteigert und in höherem Maße genommen, verhält sich Gott zur Welt. Unsichtbar, aber überall ist unsere Seele in ihrem kleinen Leibe ergossen. So ist Gott unsichtbar, aber einheitlich, durch die ganze Welt ergossen, und das sei seine Allgegenwart. Alle möglichen Vorgänge ihres Leibes können sich unserer Seele vorstellen. So wisse auch Gott um alles, was in der Welt geschehe, und darin bestehe seine Allwissenheit. Und auch gütig sei die Gottheit, setzte Sokrates hinzu. Zum ersten Male unter den Völkern vernahm das griechische Volk durch seine Philosophie von einem Gotte der Güte, dem kleinlicher Neid und kleinliche Rachsucht fremd sei.

In dieser Bestimmung spiegelt sich die Läuterung, die die schon vorhandenen griechischen Göttergestalten in den orphischen Kulten erfahren hatten. Aber es ist doch nur ein sehr einseitig um die Menschen und ihren Nutzen besorgter Gott, von dem wir hören. Er hat die Tugenden eines wohlwollenden Familienvaters. Nach Einheit und Ordnung zum Nutzen der Menschen lenkt er die Welt, nicht die Menschen selbst nach der Einheit eines sittlichen Plans, nach einer höchsten Idee des Guten, die ihn bewegt. Aber kann die Gottheit durch etwas außer ihr bewegt werden? Sie ist bei Sokrates, wenn auch nicht für eine besondere Idee der Güte, so doch für Schönheit, Einheit und Ordnung empfänglich. Wie haben wir uns das zu denken? Und wie fängt sie es an, ihrerseits die Welt zu bewegen?

Sokrates hat die erste Schwierigkeit überhaupt nicht gewürdigt. In bezug auf die zweite verweist er nur ganz im allgemeinen darauf, daß Gott die

Welt so bewegt, wie die Seele den Körper. Aber wie geschieht das? Gerade die Immaterialität der Welt- und der Einzelseele schuf hier die größten Bedenken. Wie kann etwas Immaterielles den Stoff bewegen? Es schien unvermeidlich, entweder die Immaterialität oder die bewegende Kraft preiszugeben. Das griechische Denken stand viel ernsthafter vor dieser Dunkelheit als wir Heutigen. Fragt man heute, wie Immaterielles es anfängt, mit bewegender Kraft auf die Materie zu wirken, so erwidert man: seelisch Immaterielles kann das nicht, für physisch Immaterielles versteht es sich von selbst. Man zerspaltet einfach das physisch Seiende in das, was bewegt wird, den Stoff, und das, was die Bewegung erteilt, die Kraft. Dasjenige soll Kraft haben, den Stoff zu bewegen, was Kraft ist, d. h. man nimmt die unstoffliche stoffbewegende Ursächlichkeit ohne weiteres in den Namen der Kraft hinüber. Auf so billige Weisheit verfielen die Griechen nicht, schon weil sie blinden Kräften nimmermehr zugetraut hätten, die Welt einheitlich zu ordnen. Vielmehr feilten sie so lange an dem Begriffe der Seele, bis einer ihrer Philosophen, Aristoteles, sich rühmen durfte, ihn für die Lösung des Rätsels richtig zurecht geschliffen zu haben. Noch Platon glaubte die bewegende Kraft der Seele darauf zurückführen zu müssen, daß die Seele ihrerseits bewegt sei. Sie bewege unaufhörlich sich und dadurch den Körper, mit dem sie verbunden sei. Selbst ein Platon hat also die stoffliche Denkweise des Anaxagoras nicht völlig abstreifen können. Erst Aristoteles verfiel darauf, die Seele als unbewegte, rein geistig wirkende Ursache der körperlichen Bewegungen zu fassen.

Aber hatten sich nicht vielleicht Anaxagoras und Sokrates überhaupt übereilt? Zugegeben, daß die

einheitliche Ordnung der Welt auf eine immaterielle Ursache hinweist, muß diese gerade von psychischer Art sein? Wir sind zu anthromorphistisch eingeschult, um uns die Gottheit nicht wie eine allgegenwärtige Seele zu denken. Fechner, Lotze, Beneke haben in unseren Tagen, im 16. Jahrhundert hat Giordano Bruno diesen Weg beschritten. Sie sind die eigentlichen Fortsetzer der sokratisch-anaxagoreischen Philosophie. Was die mythologische Denkweise naiv und instinktiv tut, auf ihre Göttergestalten das eigene Seelenleben mit vergrößerten Zügen zu übertragen, das versuchen jene Philosophen scharfsinnig und akkurat auf wissenschaftlichem Wege. So gelangen sie zu einer Gottesvorstellung, deren Objekt alles menschliche Seelenleben immer noch gewaltig hinter sich läßt. Aber der Unterschied hält sich doch innerhalb derselben Gattung. Gott steht, mit unserm Bewußtsein verglichen, nicht als ein Unendliches in anderer Art, sondern nur als ein Unendliches derselben Art vor uns.

Das jugendfrische griechische Denken war unter der Last einer tausendjährigen Gewohnheit noch nicht erstarrt. Ihm lagen die anderen Möglichkeiten noch offen zutage. Die immaterielle, bewegende Ursache der Welt braucht ja garnicht psychisch gefaßt zu werden. Sie könnte auch von logischer Art sein.

Es sei gestattet, das Ungewohnte dieses Gedankens durch eine kleine Erläuterung zu beheben.

Zwischen einer Schneespitze und einem Zuckerhute fällt uns eine Ähnlichkeit auf. Man sagt, das ist nichts, was den beiden Gegenständen anhaftet, kein Band, das sie wahrhaft an einander knüpft. Die Ähnlichkeit bedeutet nur ein Verhältnis, das vor die Vorstellung vergleichender Menschen tritt, wenn sie beide Gegenstände auf einander beziehen. Letz-

tere kommen nur im gedanklichen Tun zusammen, für sie selber bedeutet jene Beziehung nichts. Aber sie könnte für sie Bedeutung gewinnen, sie, die nichts mit einander zu tun haben, könnten kraft jener Beziehung etwas miteinander zu tun bekommen, wäre es auch nur, daß jemand den Zuckerhut auf die Schneespitze trüge. Die Ähnlichkeit wirkt also doch, erst auf ein Bewußtsein, dann mittels des Bewußtseins auf die Gegenstände. Auch wird sie keineswegs vom denkenden Bewußtsein gemacht oder erfunden. Sie zwingt sich dem Denken auf, mit dem Lichte der Wahrheit, mit der Macht der Gültigkeit. Wo wir begreifen, ergreifen wir eben auch. Wir ergreifen eine überzeitliche Wesenhaftigkeit, die das Bewußtsein berührt. Zeitlich sind nur die Denkprozesse, in denen sich uns das Wissen von ihr gestaltet, in denen sich das Logisch-Überpsychologische psychologisch andeutet. Alles erkennende Bewußtsein ist eine immer nur werdende, immer nur versuchte Andeutung des Erkannten. Dieses innere Andeuten kommt über uns und geht dann wieder. Der Gegenstand, der Begriff bleibt in für sich seiender Gültigkeit.

Bewegt die logische Realität unser Denken, so entsteht die Frage, ob sie nicht auch die Dinge bewegen könnte. Könnte nicht die Ähnlichkeit, die sich uns zwischen zwei Gegenständen aufdrängt, selbst die Ursache davon sein, daß sie zwischen ihnen ausgedrückt ist? Ist es immer notwendig, daß sich denkendes und handelndes Bewußtsein zwischenschaltet, um die Spuren begrifflicher Zusammenhänge der übrigen Welt aufzuprägen? Ein Bergsteiger trägt den Zuckerhut auf die Bergspitze. Hier hat die Ähnlichkeit der beiden Dinge auf den Beschauer gewirkt. Dann erst, durch sein Denken und Wollen hindurch, ist in der Welt der Gegenstände etwas ge-

schehen, worin jene Ähnlichkeit lebendig geworden ist. Aber weil ihre Ähnlichkeit hinterher auch unser Denken berührt, folgt daraus, daß sie vorher ohne unser Denken in den Gegenständen niemals ein wirkender Faktor gewesen ist, ein reines Nichts ist und niemals etwas Bewegendes sein kann? Mag sein, daß diese Frage in bezug auf das Moment der Ähnlichkeit wie eine Doktorfrage klingt. Aber sie kehrt mit unabweisbarer, geisterscheidender Kraft angesichts dessen wieder, was wir Gesetz und Einheit nennen. Gestalten sich Gesetz und Einheit nur *im* Denken als ein Produkt des letzteren, indem wir verwandte Erscheinungen vergleichen und zusammenfassen? Oder berühren sie nicht vielmehr das Denken wie eine Realität, der es sich beugt, und der entgegen, auf die hin es, während es zusammenfaßt und vergleicht, umgekehrt *sich* gestaltet findet? Ist letzteres der Fall, sollten dann Gesetz und Einheit nur eine logische Realität für das Denken bleiben und nicht zugleich auch eine wirkende Realität für die Dinge sein? Immer unter der Voraussetzung, daß es, abgesehen vom menschlichen Bewußtsein, eine Welt der Dinge gibt. Kurz, es handelt sich um das große Problem, wie Gesetz und Einheit in die Welt der Dinge hineinkommen, ganz durch sich selbst, ganz durch das Bewußtsein oder von sich aus mittels eines Bewußtseins?

Können Gesetz und Einheit nur dadurch in die Welt kommen, daß ein göttliches Bewußtsein sie hineinbringt? Sind sie vielleicht gar nur eine Regel, die sich Gott selbst setzt, ein bloßes Spiel seiner Vorstellungen, dem er dann in Raum und Zeit irdische Wirklichkeit leiht? Hiernach wären Gesetz und Einheit nichts, was durch sich wirkt. Nicht nur könnten sie sich niemals von sich aus in einer Ordnung der

Dinge durchsetzen. Auch in Gott wären sie nur als eine willkürliche Gestaltung seiner Vorstellungen vorhanden. Sie bedeuteten einen selbstgegebenen Inhalt in Gottes Denken, statt daß sie diesem Denken mit dem Zwange einer höheren Realität, als ein unverbrüchliches logisches Soll, gegenüberständen. In ein höchstes, oberstes Bewußtsein wäre nicht nur die weltbewegende, allgegenwärtige Kraft, sondern das Sein aller Wahrheit, als einer bloß abhängig Veränderlichen, hineinverlegt. So will es die Gottesvorstellung des Psychologismus, die auch unter dem Namen des Theismus geht.

Ihr äußerster Gegensatz ist die Gottesvorstellung des Logismus. Einheit und Ordnung setzen sich durch sich selbst in der Welt durch. Ihnen eignet innere Wesenheit, die weder stofflich noch seelisch ist, sondern überall als unräumliche und unzeitliche Realität geistet und wirkt. Gott so gefaßt bedeutet eine unpersönliche, richtiger überpersönliche Kraft. Keine Naturkraft; denn alle Naturkräfte erhalten erst Ordnung und Zusammenhang durch jene Einheit, die unmeßbar und unwägbar in allen zusammen waltet und webt. Das ist der Grundgedanke des Logismus, es ist der Kern auch allen Pantheismus. Man hat ihn oft mißverstanden und einen rohen Naturalismus daraus gemacht. Gott ist das All, das All ist Gott. In Wahrheit kann der Logismus niemals Naturalismus sein. Wohl ist ihm Gott unpersönlich, aber unpersönlicher Logos, wirkend in allem Geschehen, bewegend alles Bewußtsein. Das natürliche Sein, physisches wie psychisches, wird erst durch ihn bestimmt. Nach der logistischen Gotteslehre gibt sich das geltende Gesetz, die Vernünftigkeit der Welt als eine besondere übersinnliche und überbewußte Realität. Beiderlei Wirksamkeit

kommt ihr zu: unter ihrer bewegenden Kraft ordnet sich alles dingliche Sein, mit dem Lichte ihrer Wahrheit berührt und gestaltet sie alles erkennende Bewußtsein. Nach der psychologistischen Gotteslehre sind Einheit und Gesetz eine bloße Abstraktion. Beiderlei Wirksamkeit geht ihm ab. Weder wirkt es in den Dingen, noch behauptet es sich mit eigener Bedeutsamkeit gegenüber dem Denken, zumal gegenüber dem göttlichen Denken. Nur als eine Einrichtung Gottes, durch sein Belieben, empfängt es Würde, statt in überragender Würde von sich aus Gottes Denken zu bewegen.

Es ist noch eine mittlere Anschauung möglich. Gesetz und Einheit sind auch hiernach wie nach dem Logismus, keine leeren Abstrakta, sondern von idealer Wesenhaftigkeit. Ihre Idealität gestattet ihnen jedoch keinen direkten Einfluß auf die Dinge. Aber sie wirken in ihrer übersinnlichen Geltung aus dem Reiche der Werte auf ein göttliches Bewußtsein hinüber. Indem sich Gottes Denken und Wollen diesem Einflusse öffnet, sein bewußtes Handeln auf jene ewigen Werte abzweckt, gestaltet er die Welt. In dieser treten nun die Züge idealer Normen hervor, das übersinnliche Wesen der letzteren wird in der irdischen Ordnung der Dinge sichtbar.

Der Grundgedanke ist hier, daß niemals toter Stoff, sondern nur lebendiges Bewußtsein von Wesen und Wert unmittelbar berührt werden kann. Nur der Seele, und zwar nur der vernünftigen Seele, sei ein Organ eigen, das das Seinsollende erkennt. Mit diesem Organe vernimmt die Seele, was geistiger ist als die Seele, was jenseits selbst noch der Welt des Bewußtseins in ewiger Idealität gilt. Zu diesem Grundgedanken tritt ergänzend der weitere hinzu, daß nichts anderes Immaterielles auf die Sinnenwelt

wirken kann, als seelische Kraft. Darum muß der geltende, ideale Wert erst ein Bewußtsein ergreifen, ehe er durch dessen Wollen hindurch in der Sinnenwelt ausgedrückt werden kann.

Wir werden die letztere Gottesvorstellung bei Platon finden, die beiden anderen in wunderlichem Gemisch bei Aristoteles. Unter allen Umständen bedeutet es eine große Tat der griechischen Philosophie, alle jene Standpunkte religionsphilosophischer Betrachtung zusammen hervorgetrieben zu haben.

§ 3.

Platons axiologische Gottesvorstellung. Die Gott-Werte.

Platons (427—347) Religionsphilosophie zu schildern ist nicht ohne Schwierigkeit. Nicht alles, was der geniale Mann zu sagen hat, bringt er in wissenschaftlicher Form. Mythische Bestandteile durchsetzen seine Darstellung. Auch gibt er seine Anschauungen nicht einheitlich. Wir sehen seine Auffassung mannigfach gewandelt, wenn wir von seinen früheren Dialogen zu den späteren fortschreiten[1].

[1] Als die Griechen auf die Funktion des Verstandes (des Organs der *ἐπιστήμη*) im Unterschiede von der Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) aufmerksam wurden, verkannten sie den Kern des Unterschieds. Der Kern ist, daß der Verstand geltende Wahrheit, die Sinneswahrnehmung anschauliche Existenz (bezw. die Erscheinung von solcher) auffaßt. Aber wie regelmäßig der philosophische Laie vermeint, das, was nur in sich ruhende Wahrheit ausdrückt, müsse noch außerdem über sich hinaus auf Existenzen hinweisen, so auch zu Beginn der griechischen Begriffsphilosophie. Sokrates huldigte noch einem naiven Begriffsrealismus: mit den Begriffen oder Dingwahrheiten (d. i. logischen Einheitsfassungen der Sinneserscheinungen; die Sinneseindrücke sind nach Einheitsmaßstäben der Wahrheit buchstabiert) erfassen wir Dingwirklichkeit, nämlich den Seinskern der Einzel-

Unsere Aufgabe beschränkt sich darauf, das Bleibende darzustellen, das nicht nur bei dem großen Griechen immer wieder durchbricht, sondern auch uns ein Bleibendes sein kann.

---

dinge. Dieser Standpunkt (— Aristoteles hat später versucht, ihn vertieft wiederherzustellen —) wurde durch Antisthenes widerlegt: Wirkliches sei niemals allgemein.

Jene sokratische Ansicht und die Polemik gegen sie durch Antisthenes fand der junge Plato vor. Er unternahm es, gegen Antisthenes zu zeigen: die höhere Wirklichkeit ist allgemein. Wir erfassen sie mittels der Begriffe als eine Welt von jenseitigen, außerseelischen Überwesenheiten, den Ideen. Diesen ideologischen Begriffsrealismus hat Plato lange festgehalten, bis ihn wohl die beginnende Kritik des Aristoteles veranlaßte, den Standpunkt zu ändern. Zuletzt lehrte er, die Dingwahrheit ist, wie die reine (axiomatische) Wahrheit, sich selbst genug. Die Begriffe gleichen Zahlen. Wie diese keiner Beziehung über sich hinaus bedürfen und ein inneres Reich der Wahrheit konstituieren, so sind auch die Begriffe in sich selbst von eigentümlichem ideellen Geltungsgehalt. Auf ihn und nichts anderes weist die Ähnlichkeit der Sinneserscheinungen hin.

Es ist das Verdienst Cohens und Natorps, auf den philosophischen Wert dieses noologischen Begriffsrealismus aufmerksam gemacht zu haben, mit dem der greise Plato über den ideologischen Begriffsrealismus seiner Blütezeit hinausgegangen ist. (Cohen: Zeitschrift für Völkerpsychologie, 4. Bd., 1866, S. 403—464, und Platos Ideenlehre und die Mathematik 1879, Natorp: Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. 1903.) Jedoch ist mit ihrer Behauptung, daß Plato niemals ideologischer Begriffsrealist oder gar ein Vorläufer Kants gewesen sei, der Bogen weit überspannt. Man wird nach wie vor unter Platonismus den Standpunkt verstehen dürfen, durch den Plato historisch wirksam geworden ist (vgl. Windelband, Plato [in Frommanns Bibliothek philosophischer Klassiker] und die Rezensionen über Natorps Buch von E. Hohmann im Programm von Rössel, 1907, Joël in der deutschen Literaturzeitung, 1905, Gomperz Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. 18, S. 441ff., Eibl,

Platons Lehre geht von den Begriffen aus. Ihr sind die Begriffe nicht bloß abstrakte Schablonen, sondern neue metaphysische Tiefen, konkrete, überirdische Welten und Werte. Hier gilt es nicht bloß logisch Begriffe zu gewinnen, in denen wissenschaftliches Denken das gleichbleibende Wesen der Dinge festhält, sondern Erkenntnis von „Ideen" zu gewinnen, von einer Überwelt, von der wir umfangen sind. Dazu müssen die tiefsten Tiefen unseres Wesens aufgerüttelt werden. Jene Ideen sind nicht bloß Vernunftgegenstände, sie sind Lebensmächte. Sehnsuchten brechen herauf in unserer Brust nach ihnen, die Hand unserer Geistestriebe langt nach ihnen.

Platon unterscheidet sich mit solcher Wendung der sokratischen Begriffsphilosophie scharf von allen unmittelbaren Vorgängern und Nachfolgern. Sokrates hatte mit dem begrifflichen Wissen eine Quelle der Erkenntnis gezeichnet, die aller Sinneswahrnehmung überlegen sei. Als der Träger solches Wissens galt der Nus; kein weltenlenkender Gott, sondern ein göttliches Vermögen in uns selber. In den Schulen der „einseitigen Sokratiker" (Antisthenes, Aristipp) spiegelt sich der Stolz auf diese neu eroberte **Erkenntnisweise.** Den Nus mit allen seinen Äußerungen betrachtete man als ein unmittelbares Wertobjekt und zwar als das höchste. Die mit ihm ausgestattete vernünftige Persönlichkeit als solche galt für den Wert aller Werte. Die Wertschätzung der formalen Vernünftigkeit geht später auf Aristoteles und nach ihm auf die Stoiker über.

Zeitschr. für Philosphie u. phil. Kritik, Bd. 139). Sehr wesentlich für diesen Standpunkt ist, daß die Ideen nicht bloß als Hypostasen für logische Begriffe, sondern vor allem als Werthypostasen gedacht sind, wie dies z. B. v. Arnim in seiner Eingangs genannten „Geschichte der alten Philosophie" stark hervorhebt.

Anders Platon[1]. Er suchte das Wertideal in der **Wahrheitswelt,** die sich dem Nus offenbart, nicht in diesem an sich. Ihm ist deutlich aufgegangen, daß die logische Realität des Geltens dem Denken gegeben, nicht erst von ihm geschaffen ist. Gewiß entdecken wir die Wahrheit der Begriffe in psychologischen Prozessen, indem wir Allgemein-Vorstellungen bilden. Aber diese leeren Schalen, die wir aus den Sinneswahrnehmungen herausheben, sind nicht der eigentliche Begriff, höchstens seine Umhüllung. Sie bilden erst das Gewand, in dem sich unser höchstes Denken, das in-Eins-schauende, vollzieht. Mit letzterem geht uns, indem wir uns von Ding zu Ding wenden, auf einmal der Typus der ganzen Gattung von Dingen auf. Wir erfassen in jenem Typus die reine, überirdische Wahrheit der betreffenden Dinge, so trüb, so gebrochen sie in den Dingen selbst ausgedrückt wird.

Die Wahrheit des Typischen, von dessen Licht sich jene Denkprozesse erfüllt zeigen, bedeutet für Platon zugleich ein Sein und einen Wert. Die Begriffe sind ihm. Sie stehen vor uns als unsinnliche Realitäten, faßbar nur dem Verstande, erhaben über Raum und Zeit, von ewiger Geltung. Sie bilden das wahre und eigentliche Sein, etwas so Wesenhaftes, daß jedes Ding nur dadurch lebt, webt und ist, daß es an diesen Vollwesenheiten, den „Ideen", teilnimmt. „Idee" heißt „Gestalt". Platon denkt sich die ewigen Begriffe wie strahlende Göttergestalten, „jugendlich, von allen Erdenmalen frei, in der Vollendung Strahlen". (Schiller, Das Ideal und das Leben.) In ihnen grüßt jedes Ding auf Erden seine

[1] Vgl. Schwarz „Grundfragen der Weltanschauung"; das Kapitel „Die Klimax der Werttheorien" (Leipzig 1912).

Vollkommenheit. Zu jeder Gattung irdischer Dinge gibt es eine Idee. Die Ideen sind nicht nur höchste Realitäten, sie sind auch höchste Werte. Den eben entdeckten Geisteswirklichkeiten wird das Prädikat des Schönen und Guten beigelegt. Damit nehmen sie den Charakter des unbedingt Wertvollen an und werden Gegenstände nicht nur des Kopfes, sondern auch des Gemüts.

Mit der innersten Kraft des Trieblebens, der Sehnsucht des Eros, werden wir nach Platon zu den Ideen gedrängt. Welches ist die zehrendste Sehnsucht? Sie wird aus dem Besitze geboren, dem nachher Mangel folgt. In solcher Lage seien wir gegenüber den Ideen. Wir haben, meint Platon, in ihnen einst die höchsten Schönheiten, die wahrhaft wesenhaften Werte gesehen und sind im Schauen selig gewesen. Seitdem finden wir uns von ihnen entfernt. Das Bedürfnis, eine Wertleere, ist in unsere Seele gekommen und mit ihm der Wunsch, die Sehnsucht nach Werten. Ein ewiger Wunsch und eine ewige Sehnsucht. Denn was uns jetzt umgibt, die irdischen Dinge, befriedigt unser tiefstes Sehnen nicht. Es ist, wie wenn wir uns nach gutem und bestem Weine mit schlechteren Weinsorten begnügen müßten. Die Welt des Irdischen läßt unsere geistigen Sehnsuchten (die φιλίαι) leer. Denn sie bietet nur Halbwerte, Schattenwerte, Scheinwerte, und solche können höchstens die oberflächlichen Begierden (die ἐπιθυμίαι) befriedigen, aber nur, um durch größere innere Leere abgelöst zu werden. Platon setzt hier eine Präexistenz der Seele voraus.

Es gab, lehrt er, eine Zeit, da ins Lichtreich der Ideen auch unsere Seele blickte. Ihre Wünsche schwiegen, in vollem, satten Gefallen schaute und schaute sie. Nachmals ist die Seele aus den Regionen

jenes Lichtreichs entrückt worden. Sie wurde fallend und fehlend in die minderwertige Welt der irdischen Dinge versenkt. Hiermit ist der Hunger in der Seele aufgewacht, der Hunger nach dem, was war. Das geistige Gefallen, das vorher satt und still war, ist nun leer geworden, ungestillt, und aus solchem unsatten Gefallen lodert die Unrast des Wünschens. Wir müssen wünschen, wo wir vorher besaßen. Ewige, unstete Bedürftigkeit ist unser irdisches Loos „ich besaß es doch einmal, was so köstlich ist, daß man, ach, zu seiner Qual nimmer es vergißt“ (Goethe).

Die Dinge dieser Erde reizen unsere Sehnsucht, befriedigen sie aber nicht. Sie sind ja nur schwache Abbilder der unermeßlichen Fülle, die der Seele im Jenseits gegenwärtig war. Sie sind nur Halbwerte. Gerade darin besteht ihr mangelhaftes Sein, daß sie für unsere innersten, geistigsten Triebe nur vanitates, ein *μὴ ὄν* (Nichtigkeiten), sind. Schlimmer, wir haben das Gedächtnis an die ewigen Ideen verloren. Wir haben die Sehnsuchten (den „Eros“), aber verstehen sie nicht mehr und wissen nicht, wie sie zu stillen. Wir greifen zum *μὴ ὄν* (Nichtwesenhaften), um die Sehnsucht nach dem *ὄν* (dem Wesenhaften) zu sättigen. Denn wir sind angesteckt vom *μὴ ὄν*. Von der Berührung mit dem Körper gehen Begierden in uns ein, selber nur halbwertige Wünsche und Triebe, die die edleren Sehnsuchten verdunkeln und übertönen. Indem sie die Seele am Einzelnen und Endlichen festhalten, gilt von ihnen, daß „sie Staub fressen, und mit Lust“ (Goethe). Sie erfüllen uns mit heftigstem Verlangen nicht nach den Ideen, sondern nach den Surrogaten der Ideen, den Dingen dieser Welt. Freilich lassen letztere nach dem Genusse erst recht die Empfindung einer Schalheit zurück, in der sich die Wertlosigkeit jener Genüsse ankündigt.

Kein Zweifel, welches die nächste Aufgabe des Menschen ist, zu der ihn seine Ewigkeitsanlage aufruft: logisch und sittlich durch den Schein zum Sein vorzudringen, sich den ewigen Ideen selbst wieder zuzuwenden, statt in ihren Surrogaten die Würde und Würze des Lebens zu suchen. Dazu müssen wir einen Sinneswandel vom Sinnlichen zum Geistigen vollziehen. Wir müssen lernen, statt der Begierden wieder auf die Stimme unserer edleren Sehnsuchten zu hören. Geben wir ihnen wieder Luft, Licht, Füllung (πλήρωσις), Blüte, indem wir uns in die Ideen vertiefen und dadurch selbst vertiefen! Wohl ist das dann ein Stillewerden der Wünsche und eine Heimkehr der Seele, wenn wieder die Ideen vor uns aufleuchten und uns ihre satte Schönheit erfüllt. Aber Platon meint nicht, daß wir uns nur schauend und schmeckend tatlos beseligen sollen. Wir sollen uns von den Ideen bewegen lassen, um wieder zu bewegen! Wir sollen uns so verhalten, wie der „Demiurg", d. h. wir sollen Werte einführen in eine Welt, die zunächst wertleer ist. Der „Demiurg" schaut die Ideen an, um nach ihnen in Schönheit und Harmonie eine Welt der Dinge zu gestalten, den lebendigen physischen Kosmos. So sollen auch wir, d. i. die Umgewandelten, zur Schau der Ideen Wiedererwachten (die Philosophen), eine andere Welt gestalten, nämlich im gemeinsamen Zusammenleben mit anderen Menschen einen sittlich-sozialen Kosmos.

Was haben wir unter dem „Demiurgen" zu verstehen? Sein Begriff bleibe vorläufig dahingestellt. Jedenfalls bedeutet er etwas Göttliches, aber nicht das letzlich und eigentlich Göttliche. Unzweifelhaft genug ist hervorgetreten, was nach Platon das eigentlich und letzlich Göttliche ist. Es ist die Gesamtheit der ewigen Ideen, jede einzelne von ihnen ein unbe-

dingt Wertvolles. Jene Gesamtheit dürfen wir uns nicht als eine zusammenhangslose Vielheit denken. Die Ideen bilden ein harmonisch geordnetes Wertreich. Als einigendes und einheitliches Band durchzieht sie alle die Idee des Guten. Diese ist die höchste Idee, an der sämtliche übrigen teilnehmen, d. h. das Reich der Ideen fällt mit dem überweltlichen Wesen und der ewigen Wahrheit des Sittlichen zusammen. Platon hat hiermit einen neuen Gottesbegriff geschaffen, den axiologischen. Gott ist objektiver Wert, nein, das ganze Reich objektiver Werte, und die Idee des Guten, die Sonne und der Mittelpunkt dieses Reiches, ist potenzierte Göttlichkeit. Durch ihren höheren Reichtum, lehrt unser Denker, ermöglichen sich alle übrigen Ideen, aus ihr quillt Wesen und Wahrheit einer jeden einzelnen. Platon sieht auf die Idee des Guten mit ähnlichem Blicke, wie Parmenides auf sein Eins. Vielmehr beginnt bei Platon die Überhöhung des eleatischen Eins, zu der man gedrängt wird, sobald das Eine nicht mehr die äußerliche Einheit einer Welt raumerfüllender Dinge, sondern die innere Einheit einer Welt von Begriffen und Qualitäten bedeuten soll (vgl. oben S. 15). Da die Idee des Guten Einheit und innerer Grund der übrigen Ideen sein soll, so kann sie nämlich weder nur die zusammenfassende Bezeichnung für alle Ideen, noch ihre bloße Summe sein. Sie muß mehr sein als Idee und ihre eigene Einheit haben, in der das „daß“ und „was“, der Zusammenhang und die Einigung der übrigen Ideen gründet. Nun ist in dem Reich der Ideen alles Wesen und Sein, alle Wahrheit und Erkenntnis eingeschlossen, folglich muß man sagen, daß die Idee des Guten über Sein und Wesen, Wahrheit und Erkenntnis noch hinaus ragt.

„Wie wir nur im Tageslicht, nicht beim nächt-

lichen Scheine deutlich sehen, ja erst da Sehkraft zu besitzen scheinen, so erkennt die Seele deutlich nur das von der Wahrheit und dem Sein Erleuchtete und scheint erst diesem gegenüber Erkenntniskraft zu besitzen. Das nun, was die Möglichkeit des Erkennens dem Erkennenden wie die des Erkanntwerdens, ja Sein und Wesen, dem Erkannten verleiht, ist die Idee des Guten, welche dadurch Ursache der Erkenntnis und der Wahrheit als erkannter, folglich von noch höherer Beschaffenheit als diese beiden ist" (Rep. VI).

Die Tiefe dieses Gedankens kommt erst in der neuplatonischen Philosophie zu voller Geltung. Erscheint doch die „Idee des Guten" selbst auch wieder als eine „Idee", die als solche natürlich mit und neben den anderen rangiert. In der Tat ist nicht einzusehen, inwiefern die Bestimmung des „Guten" in sich vorzüglicher sein sollte, als etwa die Bestimmung der „Größe" oder der „Ähnlichkeit", nicht einzusehen, warum jene eine andere Repräsentation im Ideenreiche erfahren sollte als diese. Erst wenn man die „Idee des Guten" weder mehr „Idee" noch „gut" sein läßt, läßt sich die erhabene Stellung, die ihr Platon beilegt, festhalten; und dann ist es, bei aller Anlehnung an seinen Vorgang im wesentlichen ein neues Prinzip, mit dem man den Weltzusammenhang deutet. Der ursprüngliche Platonismus bringt es, bei genauestem Zusehen, doch nicht über die Republik der Ideen hinaus. Dem entspricht, daß bei Platon selbst im allgemeinen nicht das überwiegt, was die Idee des Guten von den übrigen Ideen unterscheidet. Weit öfter unterstreicht er die gemeinsamen Züge, die dem ganzen Ideenreiche gegenüber der Welt der Dinge eigenen.

Die göttlichen Ideen sind nach ihm, sie haben die

eigentliche und wahre Realität. Die Realität im vulgären Sinne ist ihm eine schlechte, minderwertige. Den Dingen, denen man sie zuschreibt, uns selbst, die mit ihnen das Dasein teilen, fehlt etwas, fehlt oft sehr viel an voller Werthaftigkeit. Wo aber etwas fehlt, Lücken und Mängel sind, da kann keine Wesenhaftigkeit und damit keine wahre Wirklichkeit sein. Vielmehr weisen gerade durch das, was ihnen fehlt, alle Dinge auf eine volle und ganze Wesenhaftigkeit hin, von der ein jedes absteht[1]. Es ist die Realität des Ideenreiches, und dies ist nach dem neuen Begriffe, den Platon mit Wesen und Wirklichkeit verbindet, die Realität des Seinsollenden. Daß man sich hier ja nicht durch die Sprache beirren lasse! Sagt man, daß etwas sein soll, so liegt darin, daß es noch nicht ist. Für Platon ist das Seinsollende. Es ist Weltmacht, nein, überweltliche Macht. Es bewegt die Welt, ohne in ihr aufzugehen, es bewegt vor allem und zuerst das Bewußtsein. Wir kommen nicht zur Ruhe, wenn wir unser Wesen nicht mit dem Inhalte des Göttlichen erfüllen, und darum bedeutet es für uns ein Seinsollendes. Aber es besteht, abgesehen von unserem Bewußtsein, für sich. Wir verwirklichen nicht es, wenn unser Wesen geistig wird, sondern verwirklichen uns ihm entgegen.

Aristoteles nennt Platons Ideen *χωρισταί*, gesondert. So veranschaulicht sie freilich Plato in seinen Mythen der Phantasie: hier der Flug der Seele, dort die leuchtenden Götterbilder, die ewigen Urgestalten. Begrifflich genommen sind sie weder an

[1] Da jedem Dinge derselben Gattung etwas anderes zur vollen Wesenhaftigkeit fehlt, ist es möglich, durch „Zusammenschauen" der Dinge die Mängel der einzelnen gegenseitig zu ergänzen und zur Fülle des Begriffs aufzusteigen.

einem diesseitigen, noch an einem jenseitigen, sondern an gar keinem Orte. Alle jene Wendungen erläutern nur, daß wir uns geistig bewegt finden, ohne selber Ursache dieser Bewegung, ja ohne ihr immer zu Willen zu sein. Objekte erzeugen eben nach Platon überall die geistigen Bewegungen, nicht erzeugen umgekehrt die geistigen Bewegungen das Objekt. Wollen des Guten: nicht wir ersinnen ein höchstes Wunschgebilde, sondern das Gute, wie es objektiv besteht, bewegt den Willen, daß er sich mit Zwecken belebt, die auf das Gute gehen. Denken des Wahren: nicht wir betätigen uns in leeren logischen Formen, sondern die Wahrheit, wie sie objektiv besteht, erfüllt das Denken, daß es sich mit Evidenzen belebt, in denen wir die Wahrheit einsehen. Kurz, die Ideen sind das Prinzip des geistig bewegten Lebens und daher im strengeren Sinne von dem Bewußtsein, das sie bewegen, nicht abgetrennt. Nur im Bewußtsein und in der Bewegung des Bewußtseins werden sie sichtbar. Darum bleibt es doch wahr, daß sie nicht vom Bewußtsein abhängen; gelten sie doch von Ewigkeit zu Ewigkeit. Aber es gehört zum Wesen der Ideen, daß sie sich manifestieren müssen. Wo Werte sind, muß es stets auch ein Werden geben, dessen Ziel sie bilden; unablässige Bewegung, darin sich die Werte, selbst gegen Widerstände, verlebendigen. Anders hätte das Dasein der Welt nicht einmal Sinn, ebensowenig das Dasein von Bewußtsein. Alles Bewußtsein ist dazu da, damit die Ideen aus ihrer logischen Geltung in warmes Leben übergehen. Das Leben soll durch sie geltungserfüllt, d. i. in ewiges Leben verwandelt, werden.

Die Welt, sagten wir, ist Manifestation von Ideen, anders hätte das Dasein der Welt keinen Sinn. Dieser Gedanke beherrscht Platons Lehre von der Entsteh-

ung der Dinge. Auf die Frage, wie die Dinge entstehen, hat er zum ersten Male nach Wertgesichtspunkten geantwortet. Wo Dinge sind, sah er überall Andeutung eines Wesens, Abbildung einer Idee.

Den früheren Philosophen galt das Dasein der Dinge als ein naturnotwendiges. Das höchste Problem war, die allgemeine Einheit ihres Zusammenhangs zu begreifen. Darum war noch der Nus des Anaxagoras nichts weiter als gleichsam ein allmächtiger Ingenieur, der kunstvoll eine solche Bewegung in das chaotische Gewirr der Massen einführt, daß daraus Ordnung, Schönheit, Harmonie von selbst entsteht. Im Platonismus treten die naturwissenschaftlichen Kategorien, nach denen man früher gedacht hatte, zurück: Ursache, Notwendigkeit, mechanische Gesetzlichkeit. Platons Weltanschauung arbeitet mit den historischen Kategorien „Aufgabe“, „Zweck“, „Bestimmung“, „Wert“. Die Dinge haben einen Sinn zu verwirklichen, inhaltsvolle Zwecke zu erfüllen. Sie sind keine Lösungen mechanischer Probleme, sondern haben selber Aufgaben zu lösen, sittliche Aufgaben. Mögen sich, nach den Annahmen der früheren Philosophen, unter den Dingen nach dinglichen Gesetzen Veränderungen abspielen, soviele man wolle, ja, möge den Lauf dieser Veränderungen die ingeniöse Technik eines göttlichen Verstandes regeln: es käme damit nur zu ewig totem Geschehen. Jeder Vorgang innerhalb des letzteren bedeutete dasselbe, nämlich nichts. Nach Platon aber kann Weltbildung nur Bedeutungsbildung, Werterzeugung sein. Dazu kann es nur kommen, wenn zum dinglichen Dasein die undingliche Realität von Werten in Beziehung tritt[1].

---

[1] Vgl. Schwarz a. a. O. das Kapitel „Physikalische und axiologische Kosmologie“.

Freilich dunkelt über dem Eintreten von Werten in eine wertleere Welt ein Rätsel. Man hat von jeher versucht, es in Form einer Erzählung dem Denken näher zu bringen. Auch Platon läßt die Realität der Werte unter dem Bilde des Handelns in die Welt des Irdischen hinübergreifen. Die Idee des Guten gewinnt bei ihm unter dem Namen des „Demiurgen" Tätigkeit. Hinblickend auf die ewige Schönheit der Ideen formt der Demiurg nach ihrem Muster die irdischen Dinge als Nachbilder. Das überweltlich Ideale wird hier auf einmal handelnd eingeführt. Noch eben war Gott die Idee des Guten, von allgemeinem und unpersönlichem Charakter. Als Demiurg wird er nun zu einem schönheitstrunkenen Künstler, einem Etwas, das nach konsequenter platonischer Lehre an der Idee des Guten nur teilnehmen könnte, statt sie zu sein. Er wird zu einer Persönlichkeit, die von der Idee des Guten erfüllt ist und aus ihr heraus die Dingwelt künstlerisch schafft. Liebe treibt ihn zur Selbstmitteilung. „Gott war gut, und in dem Guten entsteht niemals irgend welcher Neid, und weil er frei von diesem, so wollte er auch, daß alles ihm selbst so ähnlich wie möglich wäre. Diesen Ursprung der Welt wird man leicht als den wahrsten zugestehen dürfen. Da nämlich Gott wollte, daß alles so gut wie möglich und nichts schlecht sei, da er aber alles Sichtbare in ungeordneter Bewegung vorfand, so führte er es zur Ordnung, als besserem Zustande, über" (Timäus)[1].

Die Unzulänglichkeit liegt hier nicht darin, daß die Form der Erzählung gewählt worden, sondern

[1] Über das Verhältnis des platonischen Gotts zur Idee des Guten sehe man vor allem die so überschriebene Abhandlung von K. Stumpf in der Zeitschr. f. Philos. und phil. Kritik, Bd. 54 (1869).

daß in der Erzählung der Unterschied des ideellen Seins gegen das bloße Sein, bestenfalls das bloße Ichsein (Bewußtsein) erweicht ist. Doch brauchen wir, eben weil es sich um einen Mythos handelt, jene Wendung nicht allzu wörtlich zu nehmen. In der Gestalt des Demiurgen ist einfach die Tatsache ausgedrückt, daß wir die Ideen, und zumal die Idee des sittlich Guten, als bewegende Kräfte, höchste Ursachen alles Weltgeschehens zu denken haben. Voller Unwillen blickte Platon auf die früheren Kosmogonien. Gerade das, was den Mangel aller Werte ausdrückt, blindes Sein, gehaltlose dumpfe Kraft hatten sie zum göttlichen Prinzip gemacht, das strikte Gegenteil von dem, was der Denker der Ideen als göttlich erkannt hatte. Demgegenüber bringt uns der Mythos vom Demiurgen zum Bewußtsein, daß das Universum von Bestimmungen des Seinsollenden erfüllt und bewegt wird, daß in allen Erscheinungen als letzte Ursächlichkeit die Ursächlichkeit von Werten wirkt. Überall die Anlage auf ideellen Reichtum, ein Seinwollen, aber nicht Seinkönnen, rastloses Drängen, unablässige Veränderung, damit sich alle noch bestehende Wesenlosigkeit immer mehr in werthaftes Sein verwandle.

Diese Wesenlosigkeit, in die der Gehalt bewegender Werte tritt, zeichnet Platon als leeren Raum. Aus den widerstrebenden Flächen des letzteren schafft der Demiurg nach dem Muster der Ideen alle Dinge, eine nach Möglichkeit gute und vollkommene Welt. Das vornehmste Werk der göttlichen Bildsamkeit ist die Weltseele, das ewig lebendige Abbild der höchsten Idee selbst, der Idee des Guten. Von ihr erhält die Welt ihre ewige Bewegung, alle Einheit, Ordnung und Harmonie. Nach Platon ist also die Weltseele nicht, wie bei Sokrates, selber Gott, sondern nur das allgegenwärtige, allumfassende *Lebens*prinzip der

Welt. Aber den göttlichen Ideen geöffnet und von ihnen erfüllt, wirkt sie den Gehalt des Göttlichen in die körperliche Natur hinein, webend der Gottheit lebendiges Kleid[1].

Hier zeigt sich derselbe Gedanke, dessen Einfluß sich auch in der Figur des Demiurgen verrät. Für Platon sind die Ideen unmittelbar bewegende Mächte nur in der Welt des seelischen Lebens. Die körperlichen Bewegungen beruhen erst hinterher auf der Kraft vernünftiger Seelentätigkeit. Die Einschaltung denkenden und wollenden Bewußtseins ist also unserm Denker unentbehrlich, um zu verstehen, wie sich eben damit die Spuren des Ideenreichs, Ordnung, Regel und Sinn noch in den kleinsten Zusammenhängen der Körperwelt zeigen können. Faßt man die Bestimmungen zusammen, die Platon dem Weltbildner und der Weltseele zugeschrieben hat, so ergibt sich ein Gottesbegriff[2], der sowohl vom logistischen, wie vom psychologistischen charakteristisch abweicht. Wir erhalten die Vorstellung eines allbewegenden Bewußtseins, das erst Ewigkeitswerte in sich aufnimmt, um dann ihren Ausdruck in einer Welt der Dinge zu versuchen. Ethisch bewegt wäre es zugleich der physische Beweger. Gewiß wäre es von göttlicher Art. Aber noch göttlicher wären die idealen Gültigkeiten, die sein Denken bewegen.

An dieser Gottheit, sei es daß wir sie als Welt-

---

[1] „Alle Seele ist besorgt um das Seelenlose und umwallt den ganzen Himmel, bald in diese, bald in jene Gestalt eintretend“ (Phaedrus).

[2] Es ist der zweite Gottesbegriff bei Platon. Der erste war das Ideenreich selber.

seele oder als Demiurgen oder als beides in einem fassen, hat unsere Tätigkeit ihr Vorbild. Wie der Demiurg, von der Schönheit ewiger Urbilder belebt, nach ihnen die organische Welt gestaltet, so sollen Demiurgen auf anderm Felde auch die Menschen werden, die zur Schau der Ideen wiedergeboren sind, die Philosophen. Als Führer menschlicher Gemeinwesen sollen sie danach streben, die Ideen, in denen sie leben, in sittlichen Werten der Kultur nachzubilden. Von der Last des Erdenstaubs sind die bestehenden Staatsgebilde verunstaltet, ein Schauplatz gegen einander drängender Begierden. Nach leeren Schatten, nicht nach Wahrheit und Wesen, wird da gehascht. Der Philosoph blickt von den Schatten hinweg in die Sonne, d. i. in die Idee Gottes, die mit dem ewigen Urbilde der Harmonie (aller Ideen) oder Gerechtigkeit zusammenfällt. Wie er bewegt wird, will auch er bewegen, damit der Kreis der sittlichen Bewegung immer mehr Welt ergreift, wie sich nach Anaxagoras der Kreis der physikalischen Bewegung immer mehr ausbreiten sollte. Platon weiß, die Idee fordert praktische Hingabe und will kein Nichtstun. Ihr dienen keine mystischen Verzückungen, sondern sie braucht lebendige Seelenorgane. Darum wird von ihr menschliches Wollen ergriffen, damit sich immer neues ideelles Leben mittels des vorhandenen durchsetze, gleichwie Krystalle an Krystalle schießen. Im Bewußtsein solcher Aufgaben ruht der wahre Philosoph nicht, bis von der Wesensfülle der höchsten Idee auch alle gesellschaftlichen Funktionen durchleuchtet sind.

Mit der Einheit des Schönen, Guten und Wahren läßt Platons Philosophie sich das ganze Weltall erfüllen. Überall glänzt ihr das Licht dieser Harmonie. Es glänzt bei den Ideen als Idee des Guten

und in der geschaffenen Welt als Weltseele. Es leuchtet bei den Menschen als die innere Harmonie der Tugendhaften, im Staatsleben als Gerechtigkeit. Das alles ist dasselbe Licht, die Idee des Guten und ihre verschiedenen Nachbildungen. Die Sphärenharmonie der Pythagoreer kehrt wieder, aber nicht seelenlos im Reiche der Gestirne, sondern durch Tat und Handlung denkender, beseelter Wesen, des göttlichen Demiurgen und des irdischen, nämlich der ganzen ideenerfüllten Menschheit.

Obige Gottesvorstellung — Gott als die Idee der Güte oder sittlichen Harmonie — ist (neben Plotins) die höchste, die die alte Philosophie hervorgebracht hat. Platon hat durch sie das Griechentum mit dem Begriffe des Übersinnlichen bekannt gemacht. Der Hades und der Olymp sind verschwunden, eine Welt des (objektiven) Geistes voll Ewigkeitsgehalt ist an die Stelle getreten. Überirdische Ahnungen sind in der griechischen Brust erwacht. Es gibt tiefere Tiefen, als die oberflächliche Betrachtung zeigt. Welten von Werten tun sich auf. Wir finden uns bewegt durch ihr höheres Sein.

Der Tiefsinn platonischer Philosophie ist in der geschichtlichen Entwicklung zunächst nicht zur Geltung gekommen. Eher könnte hier das Wort aus Goethes Faust gelten: ,,Weh, weh, du hast sie zerschellt, die schöne Welt. Sie stürzt, sie zerfällt. Ein Halbgott hat sie zerschlagen. Wir tragen ihre Trümmer ins Nichts herüber und klagen um die verlorene Schöne.‘‘ Der Zertrümmerer ist Aristoteles. Er macht aus der jenseitigen und überzeitlichen Wirklichkeit des platonischen Ideenreichs die Wirklichkeit des Künftigen im Seienden. Dadurch wird zwischen Idee und Ding ein bloßer Zeitunterschied eingeführt.

Die Distanz zwischen Ding und Idee ist verschwunden, mit ihr der tiefempfundene Wertunterschied, auf dem Platons geniale Philosophie ruhte[1].

[1] In erkenntnistheoretischer Beziehung vermag ich bei Aristoteles keinen Rückschritt gegen Platon zu finden. Gewiß ist Platons spätester Standpunkt, der noologische Begriffsidealismus, der Lehre des Aristoteles überlegen. Aber diese hat den Platonismus, gegen den sie polemisiert, durch Besseres ersetzt. Wesentlich ist schon, daß wir an die Stelle der platonischen *ἀνάμνησις* das Wechselspiel von *νοῦς παθητικός* und *ποιητικός* treten sehen. Leistungen des Gemeinsinns (Zusammenfassung der verschiedenen Sinneseindrücke zu einheitlichen Objekten, das begleitende Subjektbewußtsein, die Erzeugung von Phantasmen und die Erinnerung, die Ablagerung von Allgemeinvorstellungen, die stets noch anschaulich, aber unklar und verworren sind) finden sich zwar schon bei den Tieren. Aber bei den Menschen heißt der Gemeinsinn *νοῦς παθητικός*, weil er durch Zusammenarbeiten mit dem *νοῦς ποιητικός* zu Denkleistungen befähigt wird. Unter dem Lichte axiomatischer Wahrheitsgeltung, das vom (selber erkenntnislosen) *νοῦς ποιητικός* ausgeht, geht dem *νοῦς παθητικός* begriffliche Wahrheitsgeltung auf, nicht in den Allgemeinvorstellungen, sondern anläßlich ihrer. Diese bestehen nach wie vor als ein verschwommenes Gemeinsames und bleiben verworrene Resterscheinungen aus der Sinneswahrnehmung. Aber zwischen den Gegenständen, deren gleichartige Sinneseindrücke sich zur Bildung der Allgemeinvorstellungen niedergeschlagen hatten, sind einstmals Ähnlichkeitsbeziehungen gültig gewesen, die, selbst unanschaulich, das Übereinstimmen des Anschaulichen bedingt hatten. Die Wahrheit dieser Ähnlichkeitsbeziehungen, also das abstrakt unanschauliche Ähneln, nicht das Ähnliche, die unsinnliche Verwandtschaft, nicht das im Erscheinungsbilde sinnlich gegebene Übereinstimmende, wird als geltende logische Einheit gedacht. Letztere ist der Begriff, der die ihm untergeordneten Erscheinungen beherrscht, also keine Merkmale aus ihnen hat, wie etwa das Bildungsgesetz des Kreises $x^2 + y^2 = r^2$ nicht selbst eine runde Gestalt ist.

Freilich spricht auch Aristoteles die Begriffe nicht

nur als Bildungsgesetze an. Sie bedeuten auch ihm nicht bloß Wahrheiten, sondern Existenzen. Nur seien sie nicht allgemeine unwirksame Existenzen im Jenseits, sondern als individualisierte und individualisierende Bildungskräfte in den Dingen gegeben. Dieser Standpunkt bedingt die Polemik

a) gegen Plato: es gibt keine materienlose Begrifflichkeit. Für uns sind die organischen Bildungsgesetze überindividuell und allgemein. Wie sie alle Exemplare einer Gattung gleichmäßig beherrschen, sind sie in den embryonalen und Jugendzuständen eines solchen nicht weniger ausgedrückt, als in den Stadien der Reife. Anders für Aristoteles. Da die Entwicklung jedes organischen Dinges in der Endgestalt abgeschlossen scheint, glaubt er von einem schon von Anfang an sich betätigendem Hindrängen zu dieser Endgestalt sprechen zu sollen. Er identifiziert geradezu den logischen Begriff (das geltende unanschauliche und abstrakte Bildungsgesetz) mit jener konkreten und anschaulich hervortretenden Endgestalt (finis, *εἶδος*). Sie soll als künftiges Ziel (*τέλος*) schon in der ersten Anlage des Keims leben und ihn als bildendes Prinzip mit innerer Triebkraft (*ἀρχὴ τῆς κινήσεώς*, causa efficiens) durchwirken. Aristoteles faßt hiermit die Begriffe nicht wie Platon als jenseitige, sondern als künftige Gestalten auf und nennt sie insofern Entelechien (Gestalten von, Zwecke in Etwas, schaffende Bildungsgesetze);

b) gegen Antisthenes: es gibt keine begriffslose Materialität. Hiermit nimmt Aristoteles Sokrates' Wirklichkeitsdeutung der Begriffe in vertiefter Weise wieder auf. Hatte Antisthenes dagegen eingewendet, daß nichts begrifflich Allgemeines in dinglicher Wirklichkeit vorkommen könne, weil nur Einzelnes existiere, so leugnet Aristoteles, daß es überhaupt eine begriffslose rein materielle Einzelwirklichkeit gebe. Materie für sich betrachtet sei stets etwas Unwirkliches. Einzelwirklichkeit entstehe immer erst durch das Zusammensein von *ὕλη* und *εἶδος* bzw. *τέλος*, wobei erstere aus ihrer Unwirklichkeit, letzteres aus seine Allgemeinheit herausgehe. Alle wirkliche Materie sei Bildungsmöglichkeit, Gestaltungsfähigkeit (*ὕλη* = *δύναμις*) und von Werdedrang nach Gestalt erfüllt. Nur wo die Wahrheit eines Begriffs gestaltend in ihr wese, könne es zu Einzelwesen kommen.

§ 4.

Aristoteles'[1] Gottesvorstellung: Der Gottdenker.

Nach Aristoteles (384—322)[1] liegt in aller Materie ein Hunger nach Gestaltung. Alle Materie bedeutet nämlich die Möglichkeit, etwas zu werden. Die eine hat diese, die andere jene künftige Bestimmung der Anlage nach in sich. Dieses Künftige, zu dem sie werden, dem sie sich entgegen gestalten soll, läßt sie nicht ruhen. Jeder Stoff verlangt nach Formung.

---

c) Stellungnahme zum Gegensatze der eleatischen und herakliteischen Schule. Nicht alle Ideen läßt Aristoteles als Entelechien gelten, sondern nur diejenigen, die ihrem Sinne nach ein selbständiges Sein bedeuten können, die *οὐσίαι*. Diese bilden mit der zugehörigen *ὕλη* den (relativ) bleibenden Seinskern jedes Einzelwesens, seine Substanz, *ὑποκείμενον* (Substanz des Menschen z. B. ist die unlösliche Verbindung seiner Entelechie oder *εἶδος* mit seiner Keimanlage). Die anderen Ideen seien nicht selbständig, sondern unselbständig verkörpert. Ihnen entsprechen die wechselnden Bestimmungen (das *ποῖον*, *ποσόν*, *ποῦ* etc.), die infolge innerer Entwicklung oder äußerer Einwirkungen an den Substanzen auftreten. Nehmen also nach Platon die Substanzen (das Räumliche) der Einzeldinge an der angeblich selbständigen Wirklichkeit der Prädikatsbegriffe teil, so empfangen nach Aristoteles umgekehrt die Prädikate (formae accidentales, *συμβεβηκότα*) von ihrer jeweiligen Substanz (forma substantialis und *ὕλη*) Halt und Sein. Aristoteles hat mit dieser Lehre von der relativ bleibenden, tragenden Substanz und den wechselnden getragenen Eigenschaften das eleatische Beharren und die herakliteische Veränderung **in** jedes Einzelding hineingenommen.

[1] Über Aristoteles' Gottesvorstellung in erster Linie Konrad Elser „Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes" 1893. Anders z. B. Franz Brentano „Die Psychologie des Aristoteles" und „Aristoteles und seine Weltanschauung". (Elser polemisiert gegen Brentano.)

Er sehnt sich danach, der Endgestalt, die sein Zweck ist, entgegengeführt, zu ihr verwirklicht zu werden. Die Endgestalt oder Idee arbeitet und wirkt schon jetzt in ihm, sie beseelt ihn als innerer Werdetrieb, als Kraft und Leben. Sie macht, daß sich der Stoff gleichsam zu ihr hin bewegt. Zuletzt ist der Stoff in die Form, die ihn belebt und bewegt hatte, verwandelt. Sie hat sich in und an ihm verwirklicht.

Wir haben hier Aristoteles' berühmte Lehre von den Zweck- oder Formursachen vor uns. Es sind die in allen, zumal den organischen Dingen schaffenden und wirkenden Bildungsgesetze, ihre Entelechien. Die Anlage zum künftigen Eichbaume ist das schaffende und wirkende Bildungsgesetz, das die Eichel durchgeistet. Die Anlage zum vernünftigen Denken ist die schaffende und wirkende innere Bestimmung, die den Keim des werdenden Menschen durchgeistet usw. Mit diesem Entelechialsystem löst Aristoteles auf seine Weise das alte Problem, wie etwas Immaterielles, ohne selbst bewegt zu sein, bewegend auf den Stoff einwirken kann. Der Zweck, die einstige Form, auf die hin der Stoff angelegt ist, ist solches Immaterielles, das ihn, ohne sich selbst zu bewegen, wie magnetisch anzieht, so daß er sich ihr entgegenbewegt.

Bewegung zeigt auch die Welt im Ganzen, ewige Bewegung. Da Bewegungen, die sich stören, nicht ewig sein können, muß die Bewegung der Welt stetig und einheitlich sein. Was läßt sich hieraus für die Ursache der Weltbewegung folgern? Sie muß, gleich letzterer selbst, ewig und einheitlich sein. Andererseits muß sie unbewegt sein. Was sich bewegt, verändert sich, und was sich verändert, könnte keine gleichförmige Bewegung mitteilen. Hiermit erweist sich die oberste Ursache der Weltbewegung

auch als unstofflich. Denn nur, wo die Möglichkeit besteht, anders zu werden, kann nach Aristoteles von Materie die Rede sein. Nach alledem ist das Prinzip, das allen Bewegungen der Welt zugrunde liegt, immateriell, einheitlich und unbewegt. Nehmen wir noch hinzu, daß alle Teile und Bewegungen der Welt zu höchster Ordnung, wie zu einem obersten Zwecke, zusammenstimmen, so drängt sich der Gedanke einer einheitlichen Entelechie der ganzen Welt von selbst auf. Ordnung und Einheit selbst ist das Ziel, ist die Entelechie, die die Welt bewegt, und die bewirkt, daß kein Geschehen in der Welt stattfinden kann, das nicht der Einheit des Ganzen gehorcht. Der Logos, die vernünftige Ordnung, die durch die Teile und Bewegungen der Welt wie eine innere Seele hindurchgeht, bewegt in immaterieller Tätigkeit (als actus purus) die Welt ewig sich selbst entgegen. Er muß zugleich als das, worauf alles angelegt ist, was sich in allem Geschehen mehr und mehr verwirklicht, worauf als letzten Zweck alles hinaus will, der höchste Gegenstand aller in Dingen und Menschen verborgenen Sehnsucht sein. Als Geliebter und Begehrter, unbewegt bewegend, in stoffloser Absolutheit bewegt der Logos (der Vernunftbegriff, das ewige Gesetz) die Welt.

Wir schauen hier in die gewaltigen Züge eines logistischen Gottesbegriffs. Hatte Xenophanes das Naturganze, auf das wir äußerlich blicken, zur Gottheit erhoben, so steigt nun, mit der inneren Einheit des Gesetzes der Welt, ein neuer Typus der Göttlichkeit herauf. Kein Vernunftwesen, sondern vernünftige Ordnung bewegt die Welt. Was erscheint abstrakter, unwirklicher als ein Gesetz? Ein leeres Schema, in dem wir die Fülle der Erscheinungen denkend zusammenfassen. Aber die Erscheinungen

gestatten uns diese Zusammenfassung, sie nötigen uns zu ihr, so müssen sie von dieser Einheit schon vorher selbst erfaßt worden sein! Die Einheit des Ganzen, die in allen Teilen der Welt durchleuchtet, die alles einzelne Geschehen unweigerlich in sich hineinnimmt, nicht nur das abgelaufene, sondern auch alles zukünftige, muß doch etwas Wirksames sein. Der Begriff einer göttlichen Einheit drängt sich uns entgegen, die in ewig lebendiger Zweckinnerlichkeit alle gegenwärtigen Bewegungen unter einander und mit den zukünftigen zusammenschließt.

Freilich so, wie die Gottheit bisher geschildert ist, als objektive Entelechie der Gesamtwelt, wäre sie nur bewußtlose Gesetzlichkeit, die, ohne sich zu kennen, ohne von sich zu wissen, von innen her alles Sein und Werden durchgeistet. In unbewußter Zweckmäßigkeit triebe sie alles hervor, d. h. alles ihrer Einheit entgegen. In unbewußter Zweckmäßigkeit fügte sich unter ihrem Antriebe nach den Maßen jener doch sinnvollen Einheit alles zusammen. Eine Entelechie dieser Art kennt Aristoteles sehr wohl, aber nicht für die Gesamtwelt. Er beschränkt sie auf die Welt unter dem Monde, und auch bei dieser nur auf den unorganischen Anteil. Es handelt sich um die natürlichen Bildungen, die aus dem Zusammentreten von Erd-, Wasser-, Luft- und Feuer-Elementen hervorgehen, um die räumlichen Bewegungen dieser „unbelebten“ Dinge, ihr Wachsen und Abnehmen, ihre Qualitätsänderungen. Das alles gilt dem Stagiierten nicht wie uns als „tote Natur“. Der Begriff einer solchen wäre ihm wie ein Widerspruch erschienen. Natur ist ihm etwas in sich Lebendiges, und er bezeichnet mit diesem Namen gerade jene eine umfassende Gesamtkraft (Entelechie), die auf dem Gebiete der unorganisierten (gleich-

teiligen) Materie alle Möglichkeiten in Wirklichkeiten überführt. Sie wirkt bewußtlos und doch zweckmäßig. Töricht wäre es, ihr das zweckvolle Wirken um deswillen, weil man sie nicht „ratschlagen“ sähe, abzusprechen. Kurz, Natur (φύσις) ist die Entelechie der unorganischen Dinge (unter dem Monde). Diese bilden gleichsam einen Leib, den sie mit der Ursächlichkeit des Zwecks bewegt.

So erhaben der Begriff der Natur, jener inneren und allgemeinen Entelechie ist, die in der Welt unter dem Monde herrscht, an den der Gottheit reicht er nicht heran. Es ist Aristoteles unmöglich Gott, das bewegende Prinzip, an dem Himmel und Erde hängt, bewußtlos zu denken. Bewegte Gott die Welt nur als objektiver Zweck, begehrt und geliebt von anderen Wesen, ohne die Köstlichkeit solchen Werts selbst zu kennen, durchwaltete er als die vernünftige Einheit der Weltanlage alle Dinge, ohne eigenes Bewußtsein von sich zu haben, so gliche, ruft Aristoteles aus, Gott einem Schlafenden. Sei doch auch bei uns das Wachsein, die Wahrnehmung, das Denken das Köstlichste! Bei uns! Der Stagirit kennt eben noch andere Entelechien, die sich über das bewußtlose Schaffen der Natur erheben, ja er kennt eine ganze Stufenleiter von solchen, die Seelen.

Die Seelen sind die Entelechien der organischen Körper, die Form- und Zweckursachen, durch deren innere Triebkraft die Eichel zum Eichbaum, das Vogelei zum Vogel, der Keim des Menschen zum Menschen heranwächst. Die Seele der Pflanzen ist noch ohne Empfindung von sich, sie äußert sich nur in den Funktionen der Ernährung und Fortpflanzung, aber sie weiß nichts von sich, nichts von der Außenwelt. Es ist, als ob sie ewig schliefe. Die Tierseele ist zu Wahrnehmung und Gedächtnis wachgeworden.

Die Formen des äußeren Seins prägen sich ihr durch die Sinne hindurch auf und ein. Das eigene und alles Sein erfaßt (aber nur unter der Begleitung sinnlicher Phantasmen) die denkende Menschenseele.

So tritt uns schon in dieser Welt der irdischen Dinge eine wundersame Stufenleiter der Entelechien entgegen. Und da sollte der weltbewegenden Gottheit das Denken fehlen? Im Gegenteil, die heitere Klarheit reinen, durch kein sinnliches Phantasma getrübten Denkens, die uns nur für Augenblicke zuteil werden kann, genießt Gott immer. Er ist nicht nur wirkende Weltordnung, sondern diese Weltordnung kommt auch sich selbst in ihrer reinen Vernünftigkeit, ihrer absoluten Werthaftigkeit, zum Bewußtsein. Solches Bewußtsein kann nur ewig satte Seligkeit sein. Gott ist also für Aristoteles nicht nur bewußtlose Entelechie, wie die schaffende Naturkraft, sondern Denkwesen. Der Logos denkt ewig seine eigene Herrlichkeit, weil höchstes Denken nur dasjenige sein kann, das wandellos und dauernd auf das Höchste gerichtet ist.

Es ist hier der Ort, des berühmten Ordnungsgleichnisses zu gedenken, an dem Aristoteles seinen Gottesbegriff erläutert. „Auf welche Weise", fragt der Stagirit, „enthält nun das Weltgebäude das Gute und zwar das absolut Gute? Etwa als ein dem Ganzen selbständig Gegenüberstehendes und an und für sich Seiendes? Oder als eine immanente Ordnung? Oder nicht vielmehr in beiderlei Weise, wie es in einem Heere der Fall ist? Denn hier liegt das Heil in der Ordnung, und zugleich ist der Feldherr das Heil des Ganzen, und zwar ist es dieser in höherem Grade. Denn nicht er besteht durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn." (Metaphysik). Das Gleichnis zeigt nicht ganz genau, wie sich Aristoteles entscheidet. Es

erweckt den Anschein, als verfiele er aus seinem logistischen ohne weiteres in einen psychologistischen Gottesbegriff. So aber, als wäre die Ordnung der Welt zuerst nur ein Gedanke Gottes, dem Bewußtsein Gottes immanent, und würde nachher durch sein Handeln nach außen verwirklicht, meint es unser Philosoph nicht. Die Gesetzlichkeit des Ganzen ist keineswegs, für sich genommen, bloße Vorstellung in einem noch so göttlichen Bewußtsein. Nicht auf ein solches und dessen Wirksamkeit nach außen ist sie angewiesen, damit sie, als bestünde sie zunächst nur in Gedanken, kein bloßes Gedankenbild mehr bleibe. Vielmehr, die der Welt immanente Ordnung ist selbst ganz und gar Bewußtsein. Das Bewußtsein tritt, wenn man will, als schmückendes Merkmal, als besonders hervorragende Eigenschaft zu ihr hinzu. Man könnte, wie später Fechner, von einem Parallelismus zwischen Gesetzlichkeit und Bewußtsein sprechen, so daß Bewußtsein nur die „Innenseite" der Ordnung wäre, wenn nicht eben Aristoteles auch eine bewußtlos wirkende Ordnung (im Geschehen der sublunarischen Natur) annähme.

Mit der Bestimmung, daß Gott Denkwesen, nämlich ihrer selbst bewußte Ordnung ist, erreicht die Theologie des Aristoteles ihren Höhepunkt, um sogleich dualistisch umzuschlagen. Denn der denkende Geist hört auf einmal auf, Weltwesen zu sein. Statt als einheitliche Entelechie die ganze Welt zu durchgeisten, wird er zur Sonder-Entelechie eines Stückchens Welt, des Fixsternhimmels. Letzterer besteht, wie auch die Sphären der sieben Wandelgestirne, aus Äther. Dieses fünfte Element, das der Welt „über dem Monde" eignet, ist auf die reinste und schönste Bewegung angelegt, die durch die Rückkehr in sich selber ewig ist, die Kreisbewegung. So viele Sphären,

so viele Entelechien, so viele Ursachen, die in jenen Anlagen mit der Triebkraft des Zwecks wirken, damit die himmlischen Reigen wirklich schwingen. Aristoteles denkt sich diese Entelechien als beseelte, ewig lebendige Sphärengeister von göttlicher Natur. Sie alle überragt der „erste Beweger“, derjenige, der den Fixsternhimmel bewegt. Letzterer, mit dem größten Radius, zeige die größte Macht des Umschwungs. Ihn bewege Gott selbst. Denn hier, wo der Raum aufhöre, sei Gott unmittelbar gegenwärtig, hier berühre sich das Bewegte mit der weltbewegenden Ursache. Darum müsse hier die Bewegung am schnellsten sein. Wohl sagt Aristoteles noch immer, Gott bewege das All, am ersten Beweger hänge Himmel und Erde. Aber unmittelbar, als Zweckursache, bewegt Gott jetzt einzig den Fixsternkreis und erst mittels des größten und äußersten Umschwungs des Fixsternhimmels weiterhin das andere. Zumal hängen die Bewegungen der irdischen Natur vom Miteinflusse der oberen Regionen ab. Entsprechend glaubte man später das Schicksal eines Menschen davon bestimmt, unter welchen Sternzeichen und Planetenstellungen er geboren sei.

Alles in allem enttäuscht die aristotelische Theologie. Schon das stört, daß sie in vielen Farben schillert. Gott tritt uns als das Gesetz der Welt, als Weltseele und als abgesonderte Persönlichkeit entgegen. Vom Gesetz der Welt kam es zur Weltseele, indem Aristoteles Bestimmungen des Bewußtseins, von der Weltseele zum theistischen Sonderwesen, indem er Bestimmungen des Orts auf seine ursprüngliche Gottheit übertrug.

Aber selbst wenn wir uns an den Hauptgedanken halten, daß Gott die einheitliche, allumspannende

Weltentelechie sei, regen sich Bedenken. Eines dieser Bedenken trifft die besondere Denkweise des Stagiriten, das zweite enthält eine gefährliche Schwäche aller Gottesvorstellungen, die nach ganz bestimmter, gleich zu nennender Richtung mit den seinigen verwandt sind.

Jenen ersten Anstoß nehmen wir an dem Begriffe der Entelechie. Aristoteles hatte die jenseitigen Gestalten Platons als künftige Gestalten in den Stoff hineinverlegt und sie so, unter dem Namen der Entelechien, selber zu den schaffenden und wirkenden Kräften gemacht, die Platon nur einem göttlichen Mittler, dem Demiurgen, beizulegen wußte. Gewiß ein feiner Gedanke! Allem Werden und sich Entwickeln der Dinge liegt ihm zufolge eine bewegende Gestalt, ein immaterielles *εἶδος*, zugrunde. Die Idee wird nicht erst von außen her mittels des Tuns eines Künstlergottes in die Dinge geprägt. Sie ist in ihnen unmittelbar lebendig und gestaltet sie zu sich empor. Vielleicht, daß die Dinge jenes innere geistige Bild, aus dem sie leben, nie erreichen. Letzteres bedeutete dann, daß die ideelle bewegende Gestalt, obwohl mit den von ihr erfaßten Dingen in innerster Einheit, ihnen doch in gewisser Weise jenseits bleibt. Immer bestünde zwischen der logischen Idealität und dem stofflichen und seelischen Sein, das von ihr bewegt wird, eine Spannung. Solche Spannung wäre lebenfördernd und stachelte alles Unfertige auf das hin, was niemals ist, aber immer sein soll.

Doch nein, das sagt Aristoteles gar nicht. Auch er operiert mit einer Spannung, aber einer ganz anders orientierten. Sie besteht nicht zwischen einer unzulänglichen Wirklichkeit und einer höheren Idealität, sondern zwischen der gegenwärtigen Anlage und

ihrer künftigen Vollendung, der bloßen Möglichkeit und der späteren Wirklichkeit. Die Keime nehmen hiernach einfach die Gestalt an, die sie — annehmen werden. Da gibt es keine Entwicklung von der realen zur idealen Linie nach einem Seinsollenden. Wir hören nur von einer Entwicklung innerhalb der Zeitlinie. Die Gegenwart geht schwanger mit der Zukunft. Die Zukunft wirkt schon jetzt in die Gegenwart hinein, und darum wird alles gegenwärtige Sein die zukünftige Gestalt sicher erreichen. In dieser Fassung ist aller Tiefsinn aus obigem Gedanken entschwunden. Wir stehen vor einer leeren Trivialität oder — vor einer baren Unmöglichkeit. Wie sollen wir uns das künftige Stadium eines Entwicklungsprozesses (und wäre es das Endstadium) schon jetzt als treibende Kraft denken? Wir können es auf keine Weise, auch nicht nach Art einer magnetischen Anziehung des Seienden durch das Künftige. Die künftige Gestalt kann niemals bewegende Gestalt sein. Künftig ist nur die, wer weiß wie kümmerlich gelingende Annäherung an die bewegende Gestalt. Letztere aber ist entweder ein Seinsollendes oder — nichts.

Gesetzt nun aber, wir lösen von der Gottesvorstellung des Aristoteles den Gedanken, daß die *Zukunft* der Welt sie wie eine gegenwärtige Macht bewege. Dann restierte sein Gott als die *immer seiende Einheit* und Ordnung, die mit dem Hinstreben nach ihr alles beseelt und in sich hineinnimmt. Die Vernunft dieser Ordnung wäre in jedem Augenblicke ganz in der ganzen Welt verwirklicht und umgekehrt, alles Wirkliche wäre vernünftig. Begegnete uns doch überall derselbe vollendete Ausdruck der treibenden Einheit. Das göttliche Gesetz bildete sich in der Summe des Gegebenen ein-

fach ab[1]. Es unterschiede sich von ihr nur dadurch, daß es die Kraft wäre, sich mit gleichen oder neuen endlichen Bestimmtheiten, jedenfalls mit solchen, die dieselbe Einheit eben so vollkommen ausdrücken, in den nächsten Augenblick hinein fortzusetzen. Ein solcher Gott, den man überall findet, in Schönem und Häßlichem, in Kranken und Gesunden, in unserm besten wie in unserm schlechtesten Wollen, spielt keine Rolle für menschliches Werterleben. Er möge die Welt bewegen, menschliches Bewußtsein bewegt er nicht. Ihm fehlt die Höhe, die wir brauchen, um unsere Niederungen zu überwinden, ihm fehlt der Gegensatz zu unseren Abgründen. Ihm fehlt auch die Höhe der Welt gegenüber. Die Distanz zwischen dem Endlichen und dem Absoluten schrumpft auf ein Minimum zusammen. Ein Gott, der sich in der Welt auswirkt, ist nicht die Instanz, um diese höher zu entwickeln. Seine gleichmäßige Triebkraft bedingt, daß sich überall die Reihe der Prozesse, die von der Anlage zur künftigen Wirklichkeit führen, wie ein Räderwerk abwickelt. Abwicklung aber entfaltet nur, was da ist, in derselben Dimension. Sie treibt nicht das Gegebene über sich hinaus in eine neue Dimension. Dazu gehört nicht ein Auswirken dessen, was da ist, sondern ein Hineinwirken dessen, was sein soll. Die Kraft des Seinsollenden muß über das Seiende kommen und ihm Unruhe geben, daß es nicht mehr bleiben mag, was es ist. Bewegte nicht ein Höheres die Welt zu höheren Werten, was lohnte es, daß sie sich überhaupt bewegt!

Unsere Kritik entnimmt ihre Motive aus Platons Lehre, aus der Erfahrung, daß es nicht nur eine

[1] Man vgl. hierzu weiter unten § 26 „G. Bruno's Lehre von der Gottdingheit“.

natürliche, sondern auch eine ethische Bewegung der Welt, mindestens des menschlichen Bewußtseins, mindestens in menschlicher Geschichte gibt. Zu jener natürlichen Bewegung und ihrem Zuge nach Harmonie und Einheit kommt es nicht von selbst. Sie bedarf eines unbewegten Bewegers. Das hatte Aristoteles erkannt. Aber auch die ethische Bewegung kommt nicht von selbst. Es gibt nicht nur eine Trägheit der Materie, sondern auch des Bewußtseins. Darum bedarf es nicht minder einer Kraft, die letzteres anstößt und ethisch bewegt. Platons Ideen, geschaut in einem früheren Leben der Seele, bedeuten eine solche Kraft. Gerade sie liefern dem Stagiriten das Vorbild seines unbewegten Bewegers. Aber indem er die Art, wie sie bewegen, nämlich als Zwecke, auf das natürliche Sein zu übertragen versucht hat, und sie aus Seinsollendem in Künftig-Seiendes verwandelt, ist ihm das Wertmoment, das Platons Philosophie am Gottesbegriffe zum Vorschein gebracht hatte, verflogen. Die ethische Bewegung ist in der natürlichen untergegangen. Unter dem Namen Gottes operiert Aristoteles jetzt nur noch mit einer leeren formalen Einheit, die dem sittlichen Erleben nichts bietet. Es ist die Gefahr aller logistischen Gottesbegriffe, daß sie in den Gedanken einer solchen bloß formalen Einheit umschlagen, wenn sie sich nicht immer wieder aus den Erfahrungen des sittlichen Lebens mit Wertgehalt erfüllen.

§ 5.

Der stoische Gottesbegriff: Naturgesetz und Pflichtgesetz.

Die Einheit der sittlichen und der natürlichen Bewegung durch Gott, die bei Aristoteles nicht zum

Ausdruck gekommen war, suchte Zeno, der Begründer der stoischen Schule, wieder herzustellen. Ihm kam es darauf an, die sokratisch-platonische Teleologie und die aristotelische Theologie miteinander zu verschmelzen. Sein Versuch ist deswegen lehrreich, weil er der späteren christlichen Philosophie vorausliegt, die eine ganz ähnliche Aufgabe zu lösen hatte. Ein merkwürdiges System hat uns jener Mann geliefert, dessen Sinn ebenso auf robuste Anschaulichkeit gerichtet, wie sittlich hochgespannt war. Die erhabene Begriffswelt Platons war schon von Aristoteles zertrümmert worden. Aber auch noch der aristotelische Gott, der sich selbst denkende immanente Beweger der Welt, war zu abstrakt und unsinnlich, um nicht von Zeno über Bord geworfen zu werden. Es half ihm hierbei, daß bereits in der peripetetischen (aristotelischen) Schule die komplizierte Theologie des Meisters vereinfacht worden war. Schon der Physiker Straton (gest. 270 v. Chr.) war bemüht gewesen, den schillernden Reichtum dieser Gedankenentwicklung zu beschneiden, um zu strafferer Einheit zu gelangen. Er strich von der Weltentelechie sowohl die örtliche Bestimmung, wie die Bewußtseinstätigkeit. So blieb nur eine universale Gotteskraft nach Art der Physis (Natur) übrig. Wie diese nach der ursprünglichen aristotelischen Lehre die sublunarischen Regionen hatte durchwalten sollen, so durchwaltete die stratonische Gottheit in ebenso unbewußter Zwecktätigkeit die ganze Welt. Einer besonderen sublunarischen Physis bedurfte es ebendarum nicht mehr. Die Physis war Weltgottheit geworden. Sie galt jetzt als Entelechie der Welt, als das eine unpersönliche Vernunftgesetz, dem alle Bewegung und Gestaltung in innerer Zielstrebigkeit folgt.

Zeno[1] (ca. 340 bis ca. 260) nahm den Gedanken einer der Welt innewohnenden Universalgottheit auf, strich aber von der Physis die Immaterialität, um ihr andererseits die Eigenschaft bewußter Vernünftigkeit wieder zurückzugeben. So gelangte er zum Begriffe einer körperlich gedachten, überall gegenwärtigen Weltseele. Gott galt ihm wieder, wie dem Anaxagoras und Heraklit, als etwas Materielles, nämlich als eine Art Vernunftstoff, als der alles belebende und bewegende feurige Hauch, der sich durch die Welt ergießt und die übrige träge Materie (die sich als ein Niederschlag aus ihm ausgeschieden hat) durchdringt und mit Eigenschaften schmückt. Alle Eigenschaften der Dinge seien nichts als verschieden gespannte Luftströmungen dieses göttlichen Hauchs. In sich zusammenhängend sei der eine Gotteshauch durch das Größte wie das Kleinste ausgebreitet. So bringe er die Harmonie des Ganzen und der Teile hervor und gebe gleichzeitig durch die Kraft seiner Spannungen den Dingen Form und Halt. Daß jener Nus durch das Größte wie das Kleinste ausgebreitet sei, bedeutet für Zeno ganz unverhohlen die Aufhebung des Satzes, der die Undurchdringlichkeit der Materie behauptet. Die als Stoff gedachte Naturkraft gehe im wörtlichen Sinne durch alles hindurch, wie der Honig die Waben durchdringe.

Mit dieser Vorstellung, die freilich unhaltbar ist, weicht Zeno dem Begriffe der Zielstrebigkeit aus. Von der geistigen Ursache der Bewegung, durch Ente-

[1] Vgl. Barth „Die Stoa“ (in Frommanns Bibliothek philosophischer Klassiker), L. Stein „Die Psychologie der Stoa“ (2 Bde.), Dyroff „Die Ethik der alten Stoa“, Schmekel „Die hellenisch-römische Philosophie“ (in dem Sammelwerke „Große Denker“ bei Quelle-Meyer).

lechie, kehrt er wieder zur mechanischen zurück. Nicht gerade durch äußeren Anstoß (wie beim Nus des Anaxagoras), aber nicht minder mechanisch von innen her, ergreifen die Spannungen des Pneuma alle Dinge. Es lenkt und bewegt sie hierdurch nach strenger Ordnung, die durch die eigene vernünftige Natur des Pneuma ein für allemal festgelegt ist. Man denke an die Samen jeder Tier- und Pflanzengattung, die immer wieder dieselben Tier- und Pflanzenformen erzeugen! Genau so erzeugt das Urpneuma, der *λόγος σπερματικός* (die samenartige Vernunft)[1], als die stets gleiche Naturkraft wirkend, immer von neuem dieselbe Welt. In unablässiger Wiederholung, meint Zeno, indem er sich an Heraklit anschließt, gehe sie aus dem ewig regen Schoße der Gottheit hervor und kehre wieder in ihn zurück. Die hierdurch gesetzte Ordnung ist nicht nur im Wesen der Gottheit begründet. Gott weiß auch um sie. Er gilt als die allwaltende Vorsehung, die im Sinne jener Ordnung bewußt wirkt und lenkt. Insofern heißt das Ur- und All-Pneuma auch das „künstlerisch bildende Feuer". Körperlichkeit, Gesetzlichkeit, Selbstbewußtsein, alles hat Zeno in seinem wunderlichen Gottesbegriffe zusammengeschweißt!

Auch bei ihm bedeutet übrigens, wie bei Aristoteles, das Selbstbewußtsein nur ein inneres Sich-

[1] Die spätere Stoa (über sie: Schmeckel „Philosophie der mittleren Stoa", Bonnhöffer „Epiktet und die Stoa") spricht auch in plural von *λόγοι σπερματικοί*. Es bedürfe keine platonische Ideen oder aristotelischen Entelechien, um zu erklären, daß bestimmte Gattungstypen überall wiederkehren. Die Annahme, daß sich aus Gott, der samenartigen Vernunft der ganzen Welt, auch die Samen aller einzelnen Tier- und Pflanzengattungen differenzieren, tue dieselben Dienste.

bewußtwerden des göttlichen Gesetzes. Mit Aristoteles ist er weit entfernt zu denken, daß das Gesetz der Welt nur ein ideelles Erzeugnis göttlichen Denkens wäre. Die Selbsttätigkeit des Bewußtseins, die heute eine so große Rolle spielt, wurde in jenen Zeiten überhaupt noch nicht betont. Erst als die jüdische Theologie mit der griechischen Philosophie in Berührung trat, erhob sich die Frage, wie sich die Allmacht Jehovahs und die logische Ewigkeitswelt der Gesetze und Werte zueinander verhielten?

Gott ist unserm Autor aber nicht nur das sinnlich angeschaute Naturgesetz, das die Welt bewegt. Er ist mehr. Er ist zugleich das sinnlich angeschaute Pflichtgesetz, das uns bewegen sollte. Die Unverbrüchlichkeit der sittlichen Ordnung ist dem Stoiker aufgegangen. Als eine objektive Notwendigkeit, unpersönlich gebietend, steht sie dem menschlichen Bewußtsein gegenüber. Vernünftige Gesetzmäßigkeit, wie sie in der Welt herrscht, lehrt er, soll auch unser Wollen bewegen. Wir sollen in Übereinstimmung mit der vernünftigen Weltordnung leben“[1], d. h. man soll die oberste Notwendigkeit nicht nur in sich haben, sondern wollend leben, dann wird man sich auch ihrer Seligkeit bewußt werden. „Suchst du das Höchste, das Beste? Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend, das ists.“ (Schiller).

Die stoische Lehre hat hiermit dem philosophierenden Altertum den Gedanken der Pflicht ver-

---

[1] Ähnlich hat später Kant die sittliche Forderung dahin formuliert, daß wir in der Form der Zweckmäßigkeit handeln sollen. Ähnlich und doch anders, denn bei den Stoikern traten die invidualisierten göttlichen Keimkräfte, die *λόγοι σπεϱματικοί*, für das sittliche Handeln mehr hervor, als der allumfassende *λόγοτ*.

mittelt. Platon schildert das, was s e i n s o l l. Wir werden beseligt, wenn wir es erreichen; es zu entbehren, schafft Unseligkeit, auch wenn wir sie nicht eingestehen. Die Stoa unterstreicht das S o l l. Es liegt uns ob, etwas zu t u n. Wir sind dem Vernunftgesetz verpflichtet. Nach seiner objektiven Weisheit, die mit der Realität des Seins, nicht erst des Seinsollenden, vor uns steht, sollen wir handeln. Wir sollen die Vernünftigkeit der Welt auch in uns bezeugen. Ihre Notwendigkeit soll für uns Nötigung werden. Es ist dies ein bemerkenswerter Versuch, den Menschen einer unpersönlichen Gottheit gegenüber, dem sittlichen Gesetze, in demselben Verhältnis schuldigen Gehorsams und der Pflicht zu denken, in dem ihn die Volksreligionen gegenüber ihren persönlich angeschauten Göttern wissen.

Die Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz repräsentieren die „Weisen“, die Nichtübereinstimmung die „Toren“. Jene lohnt innere Glückseligkeit. Was gibt es Größeres, als wenn einen Menschen das Gesetz Gottes in ihm führt, daß er es, ganz daran hingegeben, in seinem Leben auslebt! Das sind die weisen, wir würden sagen wahrhaft großen Menschen, die nach dem göttlichen Gesetze in sich selbst ohne Vorbehalt und Schranken handeln. Nur ein Tor wird sich von den falschen Wertschätzungen der Menge beirren, von den eigenen wechselnden Stimmungen umstricken lassen und sich so um sein Innerlichstes und Bestes, das Leben der göttlichen Keimkraft in ihm, betrügen. Ein solcher Tor lebt in innerem Elend und dem Gebote der Vernunft gegenüber in Schuld, auch wenn ihn das Schuldbewußtsein nicht drückt. Sollte man da nicht erwarten, daß es mehr Weise als Toren gibt?

Zeno lehrt das Gegenteil. Es gebe unter uns

keinen Weisen, dem es gelinge, rein nach dem inneren Gottesgesetze zu leben. Man fühlt die sittliche Wucht dieses Systems. Mehr als ein anderes in Griechenland läßt es den Riß erkennen, der durch unser Leben geht, daß der natürliche Mensch in uns stärker als der geistige ist. Freilich erlangt es jene sittliche Wucht nur, indem es die Folgerichtigkeit preisgibt. Auf Grund der Lehre, daß die „samenartige Vernunft“ in allen Dingen gegenwärtig ist und wirkt, durfte Zeno garnicht sagen „es gibt keinen Weisen“, sondern im Gegenteil „es gibt nur Weise“. Ist doch alles vernünftig, hat doch jedes Wesen an der Vernunft den Anteil, den ihre eigene Notwendigkeit bestimmt!

Der Widerspruch liegt darin begründet, daß für die Stoiker gerade die Naturordnung das Mittel geworden ist, um das sittliche Gesetz anzuschauen. Ihr naturalistisch angelegter Gottesbegriff schlägt dabei notwendig in einen werttheoretischen um, und versieht sie nun auf einmal mit Maßen des Seinsollenden, nach denen alles Seiende abfällt. Der Gott, der die Weltordnung bedeutet, und der Gott der sich in der sittlichen Ordnung darstellt, prallen aufeinander, die allgegenwärtige, überall verwirklichte Naturordnung mit der nie erfüllten sittlichen Forderung. Aber die Stoiker beharren trotzdem bei ihrem Monismus. Für sie ist es selbstverständlich, daß dieselbe Kraft physisch-real die Welt und sittlich-ideal unser Bewußtsein bewegt, daß die seiende Notwendigkeit der Welt auch die seinsollende für unser Handeln bilden müsse. Darum verstrickt uns der stoische Gott, indem er uns als Fatum treibt, einerseits in den Mechanismus der Dinge. Andererseits läßt er uns, indem er uns als sittliche Vernunft durchdringt, die unvermeidliche Torheit jedes Lebens

durchschauen, das nicht jenen Mechanismus, die Stürme der Leidenschaft, die Trugbilder der Lust, durch Vernunft überwindet.

Weder Zeno, noch seinen Nachfolgern ist zum Bewußtsein gekommen, daß sie die zwei Betrachtungsweisen des Seins und des Seinsollenden einfach vertauscht haben. Wohl aber haben sie den Zwiespalt bemerkt, der aus der Vermengung beider Betrachtungsweisen hervorbricht. Ist es nicht befremdlich, daß dieselbe Vorsehung, die das Beste des Menschen will, ihn zur Erlangung des einzig Wertvollen, das es gibt, der Tugend, so unvollkommen ausgerüstet hat? Diese Schwierigkeit drückt auf jede Vorstellungsweise, die das ethische und das kosmologische Problem kritiklos zusammennimmt, Gott als Lenker der Welt und Gott als Beweger des geistigen Lebens unbesehen in eins setzt. Solcher Verlegenheit entspringen von jeher die Versuche der Theodicee, d. h. die Bemühungen, die göttliche Weltregierung gegen das Dasein der Übel zu verteidigen. Kein Zufall, daß uns derartige Bemühungen bei den Stoikern zum ersten Male begegnen. Von ihnen stammt der berühmte Versuch, diese Welt als die beste zu erweisen. Es sei gestattet, ihn hier zu übergehen. Er soll uns, in Verbindung mit anderen Gedanken, später, bei Leibniz, näher beschäftigen[1].

Um so wichtiger ist es, bei etwas anderem zu verweilen. Wir sprachen von der sittlichen Wucht des stoischen Systems. Dennoch hat es nicht vermocht, sittliche Spannkräfte in dem Maße auszulösen, wie es später die Lehre Jesu ermöglichte. Die Geschichte der Stoa zeigt oft genug, wie sich die Betonung des Seinsollenden zur Anbequemung an das Gegebene

[1] Über Theodiceen siehe Schwarz „Grundfragen der Weltanschauung“ (Physikalische und agiologische Kosmologie).

erweicht. Das liegt nur zum Teil an jener theoretischen Schwäche, das physisch-reale und das sittlich-ideale Gesetz nicht auseinander zu halten. Der eigentliche Grund liegt tiefer. Es muß ausgesprochen werden, daß das stoische System einen versteckten Eudämonismus birgt. Ihm entwächst sogar der letzte Hebel der stoischen Moralität. Die Stoiker sind nämlich die ersten, bei denen, noch halb unbewußt, jenes merkwürdige Streben auftaucht, das nachmals den Gang der griechischen Philosophie entscheiden sollte: das machtvolle Ringen der antiken Menschheit, sich die Seligkeit Gottes anzueignen.

Einst hatte Aristoteles die Seligkeit des sich selbst denkenden Gottes gepriesen. Sie sei die höchste und unaussprechlich. Nur in unseren besten Augenblicken, ab und zu, sei uns ein schwaches Analogon seiner Seligkeit vergönnt. So war der aristotelische Gott den Menschen fremd, seine transzendente Seligkeit der Seele unerreichbar geblieben.

Gott in seiner Selbstgenugsamkeit und Leidlosigkeit, seiner reinen Vernünftigkeit, die durch keine Bedürftigkeit der Sinne, keine Leidenschaft getrübt wird, genießt ewig für sich allein sein Glück. Tief unter ihm mühen und plagen sich die Menschen. Alle Last der Schuld, alles Elend der Lebensnot, allen Jammer der Vergänglichkeit haben sie zu tragen. Keine Hand streckt sich herüber, um ihnen von jener unermeßlichen Seligkeit mitzuteilen, oder auch nur von der Unrast und Unseligkeit ihres Daseins etwas abzunehmen. Welche Gefühle des Neids mußte die Vorstellung eines in sich, für sich seligen Gottes wecken! Welche Erbitterung, gesellte sich der andere Gedanke hinzu, daß um so sicherer der Blitz göttlichen Gerichts die Menschen aufsucht!

Solcher Neid blickt aus der Götterschilderung Epikurs (341—270), wenn er die Götter völlig frei von Sorgen und Mühen, schlechthin unbekümmert um die Welt, in den Intermundien wohnen und, in seliger Betrachtung ihrer Vortrefflichkeit, das reinste Glück genießen läßt. Der epikureische Lebenskünstler kann diese Seligkeit mit allem Raffinement seiner Genüsse nur in verschwindendem Maße nachahmen.

Der Gedanke eines Gottes, in dessen Wesen alle Seligkeit beschlossen, in dem sie aber auch verschlossen liegt, ist nicht auszuhalten. Die Menschheit hat ihn auch nicht ausgehalten. Schon die philosophische Entwicklung der Griechen ist darüber hinausgegangen. Es kam auf mehr als bloß darauf an, die moralischen Flecken von den überlieferten Göttergestalten zu tilgen. Auch die Bestimmung des Aristoteles, daß die Gottheit höchstes Gut in sich ist, das im einsamen Glanze der Vortrefflichkeit ewig abgesondert bleibt, war noch empörend. Der Gedanke brach sich Bahn, daß die Gottheit ein Gut ist, das nicht bloß für sich da ist, daß es möglich sein müsse, an diesem ewigen Gute teilzunehmen, in Gottes Dasein so einzutauchen, daß man seine göttliche Seligkeit als eigenes Gut genießt.

Diese Denkweise erwacht in philosophischem Gewande zum ersten Male bei den Stoikern. Von ihnen an tritt in der griechischen Philosophie immer deutlicher der Zug hervor, daß man sich bemüht, die Seinsweise der Gottheit anzunehmen, um ihre Glückseligkeit anzunehmen. Man sucht die Gottheit nicht nur zu denken, sondern auch zu erleben, das höchste Gut mit sich, sich mit dem höchsten Gute zu verschmelzen. Wie man das Gut genießt, hängt davon ab, wie man die Gottheit auffaßt. Gilt das Wesen

Gottes für reine Vernünftigkeit, ermöglicht sich Gottes Seligkeit eben dadurch, daß seine Vernünftigkeit unbeschwert durch die Last der Sinne zu sich selbst kommen kann, so wird der Weg, sich Gottesseligkeit anzueignen, der sein, daß auch wir die sinnlichen Bedürfnisse abstreifen. In der Nachgiebigkeit gegen unsere sinnliche Natur würden wir nach dieser Vorstellungsweise nur ein Hindernis unserer Seligkeit finden. Sollte auch die sinnenfreie Vernünftigkeit noch nicht Gottes Wesen ausdrücken, sollte Gottes selbstgenugsame Seligkeit sogar noch über die Form der Vernünftigkeit erhaben sein, so würden auch wir das Gottesgut nur dann genießen können, wenn es uns gelänge, auch noch die Fesseln des Intellekts zu sprengen. Hinein um jeden Preis in die himmlische Herrlichkeit! Die Philosophen jener Zeit sind wie ein neues Geschlecht Titanen, das den Himmel stürmt und nach dem Gute, das Gott in sich verborgen hält, nach dem Geheimnisse seiner Seligkeit, Feuerbrände des Geistes wirft.

Oder könnte es noch einen anderen Weg geben, zur Gemeinschaft mit Gott und dem Gottesgute zu gelangen? Wie, wenn es ein Gut wäre, das sich nicht nehmen ließe, sondern sich schenkte? Daß nicht wir in die Seinsweise Gottes, sondern er in unsere käme? Das menschliche Fühlen und Denken ist auch diesen zweiten Weg gegangen. Dort steht vor uns das hellenische, hier das christliche Gotteserlebnis. Beidemal ist man über des Aristoteles Lehre von der einsamen Gottesherrlichkeit hinausgeschritten. Beidemal bringt es die logische Entwicklung mit sich, daß von dem Gotte, der unser Gut sein soll, so oder so das Merkmal der Transzendenz abfällt.

Man versteht nun den eudämonistischen Hinter-

grund der stoischen Philosophie. Die Stoiker schätzen doch nicht die bloße Vernünftigkeit, sondern die Vernünftigkeit, die selig macht. Es ist die Seligkeit Gottes (bezw. der göttlichen Keimkräfte in uns), die der Weise in selbstgewisser Leidlosigkeit *erreichen* kann. Verwandeln wir uns nur ganz und gar in Vernunftwesen, ziehen wir uns von allem, was äußerlich ist, auf unser vernünftiges Selbst zurück, behaupten wir auch noch in uns selber allen wandelbaren Lust- und Unlustzuständen gegenüber das Bewußtsein, daß allein unsere Vernünftigkeit unverlierbarer, in sich selbst ruhender Wert ist, so werden wir zum Innewerden des vollkommenen Seins, des sich selbst genügenden Seins der Vernunft, erwachen. In unbewegter, unerschütterter Ruhe verharrt unsere Seele, selber zu reiner, in sich befriedigter Vernünftigkeit geworden. Gleichmütig blicken wir auf den Glücksschein der Genüsse, die den Menschen in Nichtigkeiten hin und her werfen. Diese Glückseligkeit des Weisen ist nach den Stoikern der des Zeus gleich. Da nach ihnen in unserer Vernunft Gott selbst wirkt, hätten sie ganz wohl behaupten dürfen: die Seligkeit des reinen Vernunftlebens bestehe darin, daß wir geradezu in *Gottes eigene Seligkeit hineintauchen*. In diesem Falle wäre schon bei ihnen die Eigenart der hellenischen Religiosität rein zutage getreten. Indessen der stoische Gott ist, trotzdem ihm seelische Eigenschaften zugeschrieben werden, unpersönlich, das Vernunftleben des Weisen dagegen intensivstes Persönlichkeitsleben. Darum lag es den Stoikern schließlich näher, die Glückseligkeit des Weisen, die in sich *befriedigte Vernünftigkeit*, mit derjenigen des persönlich angeschauten Zeus zu vergleichen, und hielten sie die Frage nach den inneren Zu-

ständen ihrer unpersönlichen Gottheit überhaupt zurück.

Erst in späteren Lehrsystemen werden die Gedanken, deren Keime bei den Stoikern schlummerten, aufgenommen, durchgeführt und zu religiöser Lebendigkeit entwickelt. Diese Leistung knüpft sich an die Namen des Plotin und Origenes. Mit einander rivalisierend haben beide, der eine als Gegner, der andere der Absicht nach auf dem Boden des Christentums, jenen eigentümlichen Charakter der hellenischen Religiosität in zwei verschiedenen Formen ausgeprägt.

§ 6.
Philos Lehre vom zweieinigen Gotte[1].

Den Stoikern galt ihre feuerartige Gottheit nicht nur als Stoff und Vernunft, sondern auch als Kraft. Sie schauten die göttliche Krafttätigkeit unter durchaus materiellem Bilde an und sahen in ihr nichts, als Spannungszustände des alles durchdringenden Urpneumas. Solche Spannungszustände sollten in alle Dinge einströmen und ihnen die Eigenschaften verleihen. In der Folgezeit traten die unvereinbaren Bestimmungen Vernunft, Kraft, Stoff wieder auseinander. Einerseits strebte man das höchste Sein immer mehr über die Kräfte, die in der Welt wirken, hinauszuheben. Die letzteren unterschied man andererseits auf das schärfste von aller Materie, und drückte diese zu einem bloßen Erzeugnis, schließlich zu einer schattenhaften Spur jener Kräfte herab. So hoch die Stoiker das stoffliche Prinzip gestellt hatten, so tief sank es jetzt wieder in der Wertschätzung. Noch einmal drängte die ausgehende griechische Philosophie

[1] Vgl. vor allem M. Heinze „Lehre vom Logos“, A. Aall „Der Logos“ 2 Bde.

mit gewaltiger Kraft nach den Höhen reinster Geistigkeit. Ja, so sehr ist sie über alles Körperliche und sinnlich Wahrnehmbare hinaus gestiegen, daß sie selbst die intelligibele Ideenwelt Platos weit überstieg.

Den Anstoß zu dieser Entwickelung gab die Spekulation der Neupythagorer. Nach dem Neupythagoreismus sind die Zahlen keine Elemente der Dinge, da sie ja bloße Gedankengebilde seien. Die Zahlen seien vielmehr die Urbilder der Dinge. Platons Ideen seien gar nichts anderes als solche urbildlichen Zahlbegriffe in einem göttlichen Verstande. In diesem göttlichen Verstande erkennen wir den Nus des Stagiriten wieder. Während aber der aristotelische Nus nur sich und seine leere formale Einheit denkt, lässt zuerst der Neupythagerer Nikomachos (geb. um 130 n. Chr. zu Gerusa in Arabien) in die sich selbst denkende Einheit den Gedanken der unbegrenzten Zweiheit (d. i. der Materie) hineintreten und weiterhin alle übrigen Zahlbegriffe in derselben göttlichen Vernunft erzeugt sein. Der Nus bekommt so, statt der dürftigen formalen Eintönigkeit, in der er sich nach der peripatetischen Lehre befriedigt fand, einen unermeßlich bedeutungsvollen Inhalt. Er gebiert in sich die ganze Fülle der idealen Zahlen, der Urbilder aller Dinge. Gleichzeitig verlieren aber die platonischen Ideen. Ihre eigene wesenhafte Bedeutung sinkt. Sie hören auf ein selbständig Seiendes zu sein, das der weltenbildenden Tätigkeit des Demiurgen vorangeht, und verwandeln sich in Gedanken der Gottheit. Das Reich der Werte und Wahrheiten, statt mit seiner höheren Realität das Denken zu bewegen, wird selbst zu einem Erzeugnisse des höchsten Intellekts. Der Logismus schlägt in Psychologismus

um, vielmehr dies wäre geschehen, wenn sich nicht die Einflüsse einer anderen Gedankenwelt mit den neupythagoreischen Bestimmungen gemischt hätten.

Jene Einflüsse stammen aus der Philosophie des hellenisierenden Juden Philo von Alexandria (30 v. Chr. bis 50 n. Chr.). Ihm hatten sich die platonischen Ideen nicht mit dem Nus des Aristoteles, sondern mit den vernunftartig wirkenden Kräften der Stoiker verschmolzen. Diese Kräfte, entstofflicht und vergeistigt, bedeuteten ihm die erhaltende Wirksamkeit Gottes in der Welt. Jehovahs ewiges Schöpferwort, in dem aller Dinge Wesenheit beschlossen ging, aus dem aller Dinge Sein entsprang, kann nicht als vorübergehender flüchtiger Hauch gedacht werden. Da die Welt fortbesteht, muß auch, sie zu erhalten, das Wort mit den Kräften fortbestehen, die von ihm ausgehen. Es hat in der Gesamtheit jener Kräfte oder auch, es hat die letztere in ihm bleibende Gestalt angenommen. Den Juden war es geläufig, die Träger und Boten göttlichen Willens als Engel vorzustellen. Philo wäre nicht Jude gewesen, hätte er nicht den Inbegriff jener idealisierten Kräfte oder krafttätigen Ideen gleichfalls unter dem Bilde eines engelhaften Wesens, des Logos, angeschaut. Der „Logos" oder die „Weisheit" [1] galt ihm gleichzeitig als die von Gott ausgehende Vernunft und als Engelsfürst oder Erzengel, als von Gott in Ewigkeit erzeugte zweite abgeleitete Gottheit. Das Bedürfnis, die Urgottheit von der unmittelbaren Berührung mit der Welt zu entlasten, sie aus der Gemeinschaft mit der Materie dadurch hinaus zu heben, daß man ein Mittelwesen einschaltete, hat in der Konstruktion des Logos mitgespielt.

[1] Schon in den Büchern Salomonis wird die „Weisheit" als selbständiges Wesen eingeführt.

Wie Gott aus sich den Logos, erzeugt der Logos von Ewigkeit her in sich die Ideen. Er faltet sich, ohne daß sie aus ihm herausfielen, in einzelne Kräfte oder Ideen auseinander. Ähnlich wie Platon alle übrigen Ideen am Wesen der einen höchsten hatte teilnehmen lassen, oder wie bei der Stoa aus dem Urpneuma die Vielheit der *λόγοι σπερματικοί* hervorwuchs. Nur daß Philo auch hier den Orientalen nicht verleugnet. Er betrachtet die Ideen als ebenso viele Unterengel, in die sich der eine Logos kraft immer neuer überzeitlicher Zeugungen gliedert und untergliedert.

Der philonische Logos, in dem sich die platonischen Ideen zusammenfassen, den sie konstituieren, und der neupythagoreische Nus, der sie denkt, haben sich bald verschmolzen. Sie begegnen sich im Vorstellungskreise des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zu unlöslicher Einheit.

Nicht nur beugte solche Verschmelzung wirksam der psychologistischen Gefahr vor, die bei Nikomachos' Fassung des Nusbegriffs drohte, sondern die Geschichte geistiger Schöpfungen wurde auch durch eine der tiefsinnigsten und fruchtbarsten Vorstellungen bereichert.

Hatte Nikomachos den sich selbst denkenden Nus des Aristoteles in einen Ideen denkenden Nus und damit die platonischen Ideen aus selbständigen Wesenheiten in Gedankengebilde eines göttlichen Verstandes verwandelt, so war dies nicht ohne Bedenken. Wir deuteten schon an, wie die Ideen hierdurch gewissermaßen Schaden erleiden. Sie könnten ja durch Erdichtung, Einbildung, Erfindung des Nus hervorgegangen sein. Sind sie erst etwas Gedachtes, so werden sie leicht zu etwas Erdachtem. Die in ihnen ruhende Realität ihres Geltens geht verloren.

Statt ihrer sachlichen Notwendigkeit tritt die Willkür des Denkenden ein. Die Ideenwelt wird ein abhängiges Produkt des Nus, vor dessen intelligenter Kraft sie aufleuchtet.

Der Begriff des göttlichen Denkens mußte verändert, es mußte jeder Ähnlichkeit mit dem menschlichen Denken entkleidet werden, um diese Schwierigkeit zu heben. Das geschah, indem man den Begriff des Nus, der die Ideen denkt, und des Logos, den sie konstituieren, in eins setzte. Das Denken des göttlichen Nus-Logos, diese Auffassung drang wie mit der Kraft einer Offenbarung durch, besteht gerade darin, daß er sich in eine Vielheit von Ideen auseinander faltet. Der Nus-Logos ist zugleich jede Idee, die er denkt. Indem er denkt, werden in ihm selbst Kräfte und Momente lebendig, und eben das ist sein Denken. Sie treten reell in ihm hervor, nicht, daß er, nach Art menschlicher Phantasietätigkeit, fiktive geistige Gebilde hervorbrächte.

Überkühne Bestimmungen das alles, gährende Erkenntnisse, daß sich hier Tiefen göttlicher Intelligenz aufschließen, denen die Verhältnisse unseres Bewußtseins nicht gleichen. Unser Gedachtes bleibt bloße Vorstellung. Was der Logos denkt, ist real, und darum gilt auch umgekehrt: das vom Logos Gedachte konstituiert den Logos. Die überzeitlichen Ideen, als seiende Realitäten, bilden keine neue Realität neben dem göttlichen Verstande, so daß er hier, sie dort wären; und die Realität des göttlichen Bewußtseins ist keine neue gegenüber den Ideen; sondern sie ist mit dem überzeitlichen Sein der Ideenwelt eins. Der Logos ist nichts, was nicht die Ideen auch wären, wie schon der Nus des Aristoteles in sich wesende Einheit war, aus der vielmehr das

Licht des Selbstbewußtseins strahlte, als daß sie aus einem Bewußtsein, das voranginge, erst erzeugt wäre.

Nicht nur vermeidet der kombinierte philonisch-neupythagoreische Logosbegriff die psychologistische Erweichung der Ideenwelt, die mit ihrer Verlegung in einen göttlichen Nus nahe lag. Er gibt sich auch als die nicht minder eigenartige Lösung eines anderen Problems kund, das in dem Augenblicke dringend wurde, sobald die jüdische und die griechische Gottesvorstellung zusammentrafen. Dort Jehovah, der allmächtige Schöpfer, durch dessen gewaltigen Willen, durch dessen bloßes Wort „es werde!" die Welt aus nichts entsprungen ist. Hier eine ideale Ewigkeitswelt von Werten und Begriffen, die in sich selbst ruhende Einheit logischen Gesetzes, dadurch Ordnung und Harmonie der sichtbaren Welt bedingt sind. Der Gedanke, daß sich hier eine übersinnliche Realität des Geltens auftue, leuchtete auch den philosophierenden Juden ein. Kein Zweifel, daß das Verhältnis Jehovahs zu ihr ganz anders bestimmt werden mußte, als zum sinnlichen Kosmos, den er aus dem Nichts geschaffen. Bewies doch ihr Abbild in der Schöpfung, daß sie vor der Schöpfung Gottes Willen bewegt haben müsse! Andererseits hätte nicht eine Macht, die Gottes Willen bewegen konnte, wie ein höherer Gott über ihm gestanden? Wie läßt sich dem gegenüber festhalten, daß der monotheistische Gott keine Schranke außer oder in sich haben darf? Das alte Testament hatte, wie Anaxagoras, ganz unbefangen aus der Weisheit der Weltordnung geschlossen, daß Gottes Denken und allmächtiges Tun durch und durch vernünftig bestimmt sei. Und doch, wäre Gottes Denken vernünftig bestimmt, so stünden die Gesetze logischer Einheit und Ordnung über Gott. Was bleibt übrig, um Gottes Überlegenheit festzuhalten?

Mit der Logoslehre war der Weg beschritten, solcher Schwierigkeiten Herr zu werden. Hier ist eine Möglichkeit gefunden, um der doppelten Forderung zu genügen: daß Gott nicht durch logische Ideen bestimmt werden kann, sondern sie unter sich haben muß; ebensowenig doch aber auch die Realität des logischen Geltens wiederum dadurch subjektiv zu gefährden und psychologistisch zu verfälschen, daß sie in ein denkendes und erdenkendes Vermögen der Urgottheit hineinverlegt wurde. Nicht Jehovah, sagt die Logoslehre, denkt die Ideen. Im Überquellen seiner überirdischen Kraft entspringen sie in Gott als Logos. Der Logos denkt und ist sie durch Jehovahs Kraft. In ihm verdichtet sich die Ideenwelt zu einer zweiten, in Gott selbst abgezweigten Gottheit, die ewig in Gott erzeugt, ewig bei Gott bleibt, aber doch in einer geheimnisvollen, bei Philo rätselhaft bleibenden Weise ihren idealen Gehalt in einer Welt von Dingen auswirkt.

Indem die Ideenwelt samt dem Logos, der sie denkt und ist, als göttlich neben Gott anerkannt wurde, hatte die Eigenart der logischen Realität, das Reich der Wahrheit und des Geltens, auch Gott gegenüber eine gewisse anschauliche Fixierung und Sicherung erfahren. Sie ist nichts, was Gott frei ersinnen oder willkürlich verändern könnte, sondern wesensgleich mit ihm, sie ist zu einer zweiten göttlichen Wesenheit neben Gott zusammengeschlossen. Man könnte ebensogut sagen, der Logos ist in sie auseinander gefaltet. Er ist dies darum, weil er in Gott und Gott in ihm ist. Die Urgöttlichkeit west gleichsam im Logos als Ideenwelt, in die er schaut, und die er zugleich ist[1].

[1] Man erkennt das Vorbild der späteren Lehre, daß in menschlichen Seelen geistiges Leben west.

So sind hier die beiden Ströme der hellenistischen und der jüdischen Kosmogonie zu neuen unerhörten Konstruktionen zusammengeflossen. Dort die Urgottheit (Jehovah), hier der Logos und die Ideenwelt; Gott und Logos in überzeitlicher Zweieinigkeit, ein Ineinander- und Auseinanderweben göttlicher Potenzen, bei dem weder der Macht Jehovahs, noch der Würde der Idealwelt etwas vergeben erscheint.

Dennoch konnte es nicht ausbleiben, daß sich infolge der neuen Anschauungen der Begriff Jehovahs veränderte. Nach dem alten Testamente denkt Gott. Aus seinem Denken entspringen die logische Einheit und Ordnung der Welt, nicht daß sich Gottes Intelligenz nach ideellen Gesetzen, die vorangingen, richten müßte. Jetzt hören wir, daß nicht aus Gottes Denken, sondern aus Gottes Wesen die Formen logischer Einheit und Ordnung entspringen, als eine gleich göttliche Ausgeburt aus Gott. Wie in geistigen Strömen fließen sie aus der göttlichen Urkraft hervor, und mit ihnen zugleich ist eine schauende Vernunft, der Logos, da, in dem sie als Momente, die seine Gedanken, und als Gedanken, die seine Momente sind, hervortreten. Folglich kann die göttliche Urkraft, aus der das alles urständet, aus der das Sein, welches Denken, und das Denken, welches Sein ist, erst hervorgehen, ihrerseits weder Denken noch Sein sein. Sie kann nur unfaßbar wesende Geistigkeit sein.

In der Tat beginnt schon Philo die jüdische Nationalgottheit zu entpersönlichen. In dem Maße, wie er die in der Welt wirkenden Kräfte Gottes zum Logos personifiziert, entweicht ihm Gott selber in um so fernere Transzendenz. Gottes Geistigkeit stehe über allen Namen und Eigenschaften, die wir ihm beilegen können. Hoch stehe sie auch noch über den Prädikaten „Sein" und „Denken", erst recht

über jeder Analogie mit dem menschlichen Bewußtsein. So persönlich (als engelhaftes Wesen) Philo seinen Logos anschaut, so unpersönlich oder vielmehr überpersönlich gibt sich seine Urgottheit. Dieser Zwiespalt konnte nicht unausgeglichen bleiben. Entweder mußte sich an der Unpersönlichkeit Gottes die Persönlichkeit des Logos erweichen, oder die Persönlichkeit des Logos mußte auch die Aussagen über Gott in ihren Kreis ziehen.

§ 7.

Plotins Vergottungsmystik. Seine Lehre von der überseienden, in uns seienden Gottheit.

Die Folgezeit hat beide Seiten, die in Philos Lehre enthalten sind, entwickelt. Aus der Vorstellung, daß ein persönlicher Gott in Ewigkeit ein persönlich gedachtes zweites Wesen erzeugt, ist die christliche Trinitätslehre erwachsen. Die Ahnung überpersönlicher und überlogischer Geistigkeit kommt bei Plotin zu festerer Gestaltung.

Mit Plotin erreichte die hellenische Gottesspekulation ihren Höhepunkt. Seit den Tagen des Heraklit hatte letztere nie stille gestanden. Mit der Notwendigkeit innerer Entwicklung, fast ohne umzubiegen, war sie aufgestiegen. Im Anfange ein naiver Naturalismus, der dem Stoffe göttliche Eigenschaften anzudichten vermocht hatte. Mit der Weltseelenlehre des Sokrates folgte darauf ein kurzer Psychologismus, um sogleich durch den Logismus des Platon und Aristoteles überwunden zu werden. Was ist höher als der Stoff? die lebendige Seele. Was ist auch noch über den Empfindungsfluten und dem Assoziationsspiele der Seele? Die ewige Gültigkeit von Werten und Begriffen. Und was ist auch noch über die übersinnliche Realität von

Werten und Begriffen emporgehoben? Wesende Geistigkeit oder, wie man im Fremdworte dafür sagt, das Absolute. Das aufeinanderfolgende Aufblitzen dieser Einsichten, deren jede eine neue Lebenstiefe aufschloß, bezeichnet den Gang der griechischen Gottesspekulation.

Diesem kühnen Aufstiege gegenüber erscheint der Gottesbegriff der Stoa naturalistisch, derjenige eines Origenes (siehe später) psychologistisch zurückgebogen. Plotin (204—270) nimmt, ergänzend und neuschaffend, die Gedankengänge wieder auf, die Philo, in der Trübung durch alttestamentliche Anschauungen, mehr schillernd angedeutet, als folgerichtig entwickelt hatte, und führt als Erster die Philosophie des Absoluten wirklich durch. Ein Gottesdienst des Logos, das sollte die Signatur des Christentums (im Morgenlande) werden. Ein Gottesdienst des Absoluten, das ist die Signatur plotinischer Philosophie.

Der letzteren liegen in der Tat nicht bloß theoretische, sondern vor allem praktische Motive zugrunde. Wir werden über das aufkommende Christentum noch zu reden haben. Zweifellos hat es der ganzen damaligen Kulturwelt die Unterscheidung für das, was wahrer und was falscher Wert ist, was das Gemüt befriedigt und was es leer läßt, ungemein geschärft. Die innere Haltung nicht nur der Epikureer, sondern auch der Platoniker und Stoiker, hatte einen Stoß bekommen. Konnte sich die Lebensempfindung einer dieser Richtungen mit der seligen Gewißheit der Christen messen, in denen die Heilserfahrung erlassener Schuld lebte? Die aus dem Gefühle menschlicher Zerrissenheit als Erlöste emporstiegen, um in der Kraft und Gnade eines allherrschenden Willens ihr Wollen und Handeln zur Gesinnung der Liebe zusammenzufassen?

Selbst die Eroslehre des Altplatonismus konnte derartiges nicht leisten. Überwiegt doch bei Platon (vergl. oben S. 40) der Gedanke, daß die Ideen als eine Vielheit reiner Werte dastehen und irdischem Streben das Vorbild geben. An der Vielheit des platonischen Ideenreiches muß sich das Wollen zersplittern. Unmöglich alle Ideen in sich aufzunehmen, da sie nur eine Summe bilden und nicht sicher genug in einer geschlossenen Einheit wurzeln, von deren höherer Fülle jede einzelne getragen wird. Ungenügend sich einer hinzugeben, da keine einzelne als solche die Tiefe des Gemüts auszufüllen vermag. Ganz will unser Leben sein, nach Einheit, nicht Einzelheit, verlangt es. Zu spürbar wird die Einseitigkeit, die den einzelnen isolierten Werten anhaftet. Ebenso einseitig bleibt das Streben nach den platonischen Tugenden, denen im Begriffe der Harmonie oder Gerechtigkeit auch nur eine formale Einheit zugewiesen ist. So schwankt der Altplatoniker zwischen Zersplitterungen und einseitiger, ungenügender Konzentration des Willens hin und her[1].

Wie die Gewißheit einer metaphysischen und ästhetischen Einheit fehlte, so fehlte dem ausgehenden Altertum auch die Gewißheit wahrer Werte. Denn es gab keine Altplatoniker mehr. Man hatte Platons Ideen längst die Selbstwesentlichkeit geraubt und sie dadurch dem Zweifel ausgeliefert. Die Minierarbeit der Skeptiker trug vollends dazu bei, die Werte zu entwerten, in denen sich zu befriedigen die älteren Denker gelehrt hatten[2].

[1] Vgl. bes. A. Richter „Neuplatonische Studien“. Neuerdings A. Drews „Plotin und der Untergang der griechischen Weltanschauung“.

[2] In denselben Zwiespalt stürzt uns unser Kulturleben. In der Vielheit der Kulturwelt erscheinen heute Platons Ideen.

Der Skeptizismus war zu jener Zeit (seit Sextus Empirikus † 150 n. Chr.) auf und daran, mit verstärkten Waffen alle Wirklichkeit und alle Erkenntnis zu bestreiten. Auf der Gewißheit der Erkenntnis ruhte die praktische Philosophie der Akademiker, Peripatetiker und Stoiker. Wurde jene entwurzelt, kam auch diese zu Fall.

Leichtes Spiel hatten die Skeptiker seit jeher gegenüber der Stoa gehabt, die körperliche Wirklichkeit und die sinnliche Erkenntnis zu bestreiten. Aber seitdem die Ideen bei Nikomachos wenigstens versuchsweise zu unselbständigen Denkinhalten eines göttlichen Nus herabgesetzt worden waren, konnte der Zweifel weiter greifen. Er griff auch dem Zentrum der griechischen Philosophie, der platonisch-aristotelischen Begriffsphilosophie, mitten ins Herz. Kann man nun doch behaupten, daß uns weder mit den Ideen, dem Gegenstande der denkenden Erkenntnis, noch in der erkennenden Vernunft als solcher Wahrheit und Wesen zuteil wird. Sind die Ideen nur etwas Gedachtes, so sind sie nicht mehr das Höchste. Wie ganz anders muß sich eben darum das menschliche Gemüt von solcher ersonnenen Idealwelt, die im Nus ersonnen wird, berührt fühlen, als von der selbstwesentlichen Ideenwelt Platons oder dem seiner selbst bewußten Weltgesetze des Aristoteles und der Stoa! Ebensowenig kann die Vernunfttätigkeit das Höchste sein, denn sie bedarf der Ideen. Der Nus, weil er Ideen anschaut, ist nicht in sich befriedigt, und die Aneignung seiner reinen Denktätigkeit bringt kein selbstgewisses Glück.

Man sieht, der Wirklichkeitshunger der antiken Welt wurde zwischen dem Wertgehalte des reinen Denkens (der Tätigkeit des Erkennens) und des reinen Seins (den ideellen Objekten des Erkennens) hin und her geworfen. Ungenügend die Ideenwelt, die plato-

nischen Urbilder alles Seins. Ja, selbst wenn sie für sich existierten, machte doch ihre Vielheit Schwierigkeiten; denn was die eine Idee ist, ist die andere nicht. Ungenügend der Nus aristotelischer oder nikomachischer Prägung. Leer und unhaltbar daher auch alle Beseligung, die man bei dem einen oder dem anderen gesucht hatte. Nicht die Versenkung in das Idealreich Platons, nicht die stoische Zurückziehung auf das vernünftige Selbst enthüllt das Geheimnis wahrer Befriedigung. Auch die damalige heidnische, das ist römisch-griechische, Menschheit geht wieder auf die Suche nach dem Wert, in dem das Gemüt, abgeschirrt von jedem Zweifel, satt und stille wird.

Im System Plotins hat sich die Sehnsucht, die auch die außerchristliche Kulturwelt jener Zeit belebte, die Sehnsucht nach einem unverlierbaren wahren Werte niedergeschlagen und Erfüllung geschaffen. Noch einmal überrascht bei jenem Denker die kühne und großartige Gedankenführung. Zugleich atmen wir den berauschenden Duft der (Vergottungs-)Mystik. War der Zweifel in die Ideenwelt hineingestiegen, so steigt mit Plotin das Gewißheitsbedürfnis des menschlichen Denkens über die Ideenwelt hinaus. Es flüchtet zur Urgottheit, die aber nicht, wie bei Philo, aus dem Jehovahkultus vorausgesetzt, sondern in systematischer Gedankenführung aufgezeigt wird.

Bei Philo hatte es sich darum gehandelt, für die Vielheit der altplatonischen Ideenwelt eine Einheit zu finden. Ihm war die Einheit der Logos gewesen. Die Einerleiheit von Denken und Sein, die seit den Tagen des Parmenides den griechischen Philosophen geläufig war, hatte ihn bei dieser Konstruktion geleitet. Im Logos hatte jene Einerleiheit eine kühne metaphysische Gestaltung erfahren. Er sollte die Fülle der Ideen ebenso sein, wie sie denken.

Aber gab es nicht auch im Altplatonismus selbst Ansätze anderer Art, über die Vielheit der Ideenwelt hinauszukommen, Ansätze, die darauf hinausliefen, gleichfalls ein Bestandstück des Eleatismus, den Einheitsbegriff, weiterzubilden? Sie liegen in den Äußerungen über die Idee des Guten. Einerseits ist sie „Idee" und insofern den übrigen Ideen beigeordnet. Andererseits wird sie so geschildert, daß sie aufhört Idee zu sein und den Charakter einer ideellen Totalität annimmt. Sie wird zum einigenden Prinzip der Ideenwelt erhoben und vergeistigt damit das Eins des Parmenides, das räumliche Totalität, das einigende Prinzip der Dingwelt, gewesen war. In der so geschilderten Idee des Guten müßte der Reichtum der übrigen Ideen sowohl enthalten sein, wie sie über ihnen stünde. Sie wäre Ursache der Wissenschaft und Wahrheit, der letzte Grund des Erkennens und Seins, selbst aber über diese Sonderungen erhaben.

Plotin nimmt sowohl die Betrachtung Platons wie Philos auf und entkleidet sie von ihren Inkonsequenzen. Der Gedanke des Einen, das ungebrochene Totalität und eben dadurch Grund und Band aller Mannigfaltigkeit und Vielheit ist, ohne in die Mannigfaltigkeit und Vielheit einzugehen, wird dabei von selbst zum Hauptbegriffe seines Systems.

Der Logos, sagt sich Plotin, kann keine letzte Einheit sein. Das wußte freilich auch Philo. Aber er hatte sichs theologisch erschaut in der Kryptogamie seines Logosbegriffs mit dem von Jehovah gesprochenen Schöpferwort. Plotin logisiert, an Platon anknüpfend, den Überseinsbegriff des Philo, wie einst Parmenides den Seinsbegriff des Xenophanes logisiert hatte.

Darin, daß der Logos, oder wie ihn Plotin nennt, der Nus und die Ideen wechselseitig aufeinander bezogen sind, zeigt sich sowohl Zwiespältigkeit wie Un-

selbständigkeit: das Denken kann nicht ohne die Ideen, die Ideen können nicht ohne das Denken sein. Der Widersinn, als läge hiernach der Grund für das Bestehen des Denkens in den Ideen, für das Bestehen der Ideen im Denken, läßt sich nur vermeiden, wenn man den Grund für das Bestehen und Zusammenbestehen von beiden über beiden hinaus sucht. Die letzte, in sich stehende Realität kann weder im Nus, noch in den Ideen liegen. Es muß eine wahrhafte Totalität geben, in der der Gegensatz von Denken und Sein aufgehoben ist. Dem Sein, das urbildlich gedacht wird, dem Denken, das der Idee bedarf, muß ein überseiender und überintelligibeler Grund voraus liegen, aus dem beides hervorgeht: ein Erstes, eine Gottheit, deren Tätigkeit höher als alles Denken und deren Wesen höher als alles Sein ist. Diese verselbigt Plotin mit dem absoluten, vielheitslos Einen. In ihr gibt es überhaupt keinen Unterschied mehr, weil alle in ihr aufgehoben und von ihr überhöht sind. An ihr scheitern alle Bestimmungen, deren wir uns sonst bedienen, um Irdisches und Überirdisches zu bezeichnen[1], an ihr scheitert auch die Dialektik des Zweifels. Gott, der wahrhaft Eine, ist ohne Gestalt, ohne Größe, ohne Bewußtsein, ohne Leben, ohne Güte. Das alles bricht, ohne von ihm geschaffen zu sein, aus seiner absoluten Kraft und Fülle erst hervor.

Plotin vergleicht dieses Hervorbrechen einem

[1] „Die höchste Einheit ist als die erzeugende Natur von allem nichts in allem; sie ist nicht etwas, hat nicht Qualität noch Quantität, ist nicht Verstand noch Seele, ist weder Bewegtes noch Ruhendes, sondern in sich selbst einförmig, formlos. Sie ist reines Sein ohne alles Akzidenz. Wir dürfen daher weder dieses noch jenes von ihr aussagen, sondern können nur, uns von außen um sie herumbewegend, unsere Affektionen gegen sie ausdrücken.“ Plotin Ennead. III 8 c 9.

Überströmen, nicht Ausströmen, der göttlichen Kraft. Es erfolgt ohne Gottes Zutun. Das Vollkommenste kann nicht anders, als sich unwillkürlich und unbewußt, in einem Abbilde geminderten Grades, mitteilen (Enn. V. 9). Hierbei bleibt es in sich unbewegt und unverändert. Obwohl also alles Sein vom Ersten ausgeht, verliert Gott dadurch nichts. Denn das Sein ist nicht er selbst, sondern sein Bild und Widerschein, wie das Licht der Ab- und Umglanz der Sonne ist und nur lichtet, weil es an ihrer Leuchtkraft teilnimmt. Wie das Licht von der Sonne erzeugt ist und lebt, so lebt von Gott die Welt. Er geht nicht in sie, sondern sie in ihn ein, ja auf. Sie west und ist nur, indem sie sich aus und an seiner Kraft und Einheit erhält.

In diesen Bestimmungen verrät sich eine gewisse Ähnlichkeit mit der stoischen Gottheit, die sich als ein Heer feuriger Kräfte in die Welt ergießt. Aber von Plotins Erstem, als reiner, absoluter Krafttätigkeit (man denke an den actus purus des Aristoteles) wird der stoffliche Gedanke ganz abgewehrt, daß sie sich wie eine Art Fluidum ausbreite. In sich beschlossen, für sich bleibend, auf kein anderes zielend, keines anderen bedürftig, wirkt das unsagbar Eine, indem es doch, wie in magischen Kreisen, alle Mannigfaltigkeit, alle Wahrheit, alle Vernunft, alles Sein erzeugt. Erzeugt? Ist dieser magische Prozeß, der nicht anderes *setzt*, sondern durch den sich anderes von selbst *mitsetzt*, weil das Eine da ist, noch ein aktives Erzeugen? Plotin nennt ihn, dem sich jede Analogie aus der Erfahrung versagt, Hypostase (Verselbständigung des Abgeleiteten). Es ist, als ob die göttliche Kraft aus sich herausgeht, dann aber sogleich zum Stehen kommt und sich auf sich selbst zurückwendet.

Auf solche Weise, nicht durch Hervorbringung, sondern durch Abstrahlung und Stehenbleiben der

Abstrahlung, tritt aus der göttlichen Einheit, ohne daß sie sich selbst spaltete, auch nicht in zeitlichem Geschehen, sondern überzeitlich, von Ewigkeit, ein denkendes Gottwesen, das Zweite, hervor. Gottes Fülle, mögen wir uns vorstellen, tritt auf einmal in zeitlosem Werden und zu einer Wesenheit zusammengefaßt, sich selbst schauend, sich selbst gegenüber, und damit wird Sein und Denken (Enn. V, 1 c. 7). Denken (Intellekt): das ist der Name für das schauende Bewußtsein der göttlichen Fülle. (Idee) Sein: denn das Eine schauen, heißt Seiendes schauen, wobei nur unendliche Mannigfaltigkeit des Seins die Natur des überseienden Einen ausdrücken kann[1]. Sein und Denken in eins zusammengefaßt: die Ideen konstituieren den Intellekt; der Intellekt hinschauend auf das Eine, findet in sich die Ideen. Sie sind eben nicht bloß seine „Gedanken", bunte Vorstellungsbilder seines göttlichen Bewußtseins, sondern sie sind ein Wirkliches in ihm. Was der Nus denkt, das ist er. Die altgriechische Auffassung, die Philo zu neuen Ehren gebracht hatte, daß sich der Erkennende mit dem Erkannten verähnlicht, gilt vor allem für das göttliche Denken und gilt für dieses gesteigert. Im Denken des Nus erzeugt sich das Seiende, seine Intellektionen schlagen in Intelligenzen, seine Objekte in seine eigenen lebendigen Eigenschaften und Kräfte um. Der Nus denkt, das heißt, er verwandelt sich aus einer ungeschiedenen Einheit in eine gegliederte. Er tritt in geistige Teilwesen auseinander, die er in sich auswirkt, und aus denen er besteht, ohne aufzuhören, sie einheitlich zu umfassen.

[1] Die Tätigkeit des Einen kann nicht zum Stehen kommen, ohne in die Vielheit von Formen auseinanderzugehen. Denken heißt die Kraft, sie zum Stehen zu bringen. So ergeben sich Denken und Ideenwelt zusammen.

Insofern sich in dieser denkenden, inneren Vermannigfaltigung seine Lebendigkeit erweist, er die Ideen als sein eigenes, sich differenzierendes Wesen lebt, heißt der Nus *αὐτοζῷον*. Und insofern die in ihm wesenden und webenden Ideen zugleich die Urbilder aller geformten Dinge sind, heißt er *κόσμα νοητός*.

Der Nus mit der Ideenwelt oder der Denkergott ist die erste Hypostase der Urgottheit. Im Begriffe solcher Hypostase liegt, daß wir es nicht mit einer ursprünglichen Realität zu tun haben. Nach Plotin steht eben darum auch eine geminderte Realität vor uns. Der Nus ist nur ein Widerschein des Übergottes, ein Schein freilich von solch leuchtender Schönheit und solcher Stärke, daß er von allem, was durch Gott lebt und webt, das höchste Sein und Wesen bedeutet. Gleichwohl stellt sich schon in ihm die Vollkommenheit des Urwesens nur in einer gewissen Abschwächung dar. Was dort unterschiedslose Einheit war, ist hier zu einem Gewebe immergültiger Wechselbeziehungen auseinandergetreten. In der gleichsam zwiespältigen Einheit von Sein und Denken sind Gegensätze, die dort schwiegen, rege geworden. Gerade in ihrem bewegten Ineinander besteht das Leben des Intellekts. Ewig sich ausgleichend treten sie in ihm ewig hervor.

Auch in bezug auf den Nus wiederholt sich der oben geschilderte Prozeß. Es ist, als ob sich die Kraft Gottes vom Nus aus weiter ergösse, um sich, stehen bleibend und sich zurückwendend, abermals zu Sein und Wesen niederzuschlagen. Hiermit ergibt sich die zweite Hypostase der Urgottheit, die Weltseele. Wir hatten das Gleichnis vom Lichte und seinem Widerscheine schon benutzt. Es ist mit dem Spiele der Hypostasen, all diesem zeitlosen unsagbaren Werden, wie wenn in die Finsternis Lichtfluten ausgehen. Die

Finsternis ist der leere Raum des Nichts. Gott ist die unendliche Lichtquelle, die, ohne auszuströmen, für sich selber glüht und glänzt. Dennoch lebt und webt von ihm, atmet durch ihn und empfängt Schönheit von ihm eine Welt, die er nicht schafft. Wie in der Nähe des Lichts von selber Helligkeit entspringt, entspringt aus der Nähe Gottes von selber Sein und Wesen. Wie mit der Entfernung vom Lichte die Helligkeit abnimmt, erscheint aber auch in jeder folgenden Hypostase die Kraft der göttlichen Einheit in gemindertem Grade. War der Nus ein Abglanz Gottes, so ist die Weltseele ein Abglanz nur des Nus, ein Abglanz des Abglanzes[1]. Sie trinkt schauend ihr Sein vom Gottdenker, wie dieser vom Urwesen. Eben darum ist sie zwar ein einheitlich göttliches Wesen, aber das Einheitsband ist noch schwächer geworden. Was im Intellekt oder der Ideenwelt ein geistiges Ineinander aller Formen bildet, wird von der Weltseele als nebeneinander und nacheinander, folglich in raumzeitlicher Gestalt, angeschaut. Während die Ideen im Nus innewohnend bleiben, streben Kräfte, die der Anschauung jener Ideen entsprechen, aus der Weltseele herauszutreten. Diese schaut nach den Ideen im Nus — insofern heißt sie die obere Weltseele oder himmlische Aphrodite — und wirkt mit ebensovielen Kräften nach außen — insofern heißt sie die untere Weltseele oder irdische Aphrodite.

Mit der in sich ruhenden Kraft des Urwesens hatte der Kreis göttlicher Wesenheiten begonnen. Mit der zweiten Hypostase (der Weltseele) ist die Wirksamkeit nach außen gewonnen, die Reihe der göttlichen Zeugungen eben damit abgeschlossen.

[1] Nach Platon gibt es im Menschen einen höheren und einen gehorchenden Seelenteil, den Nus und die Brustseele. Plotin überträgt dieses Bild auf das Weltganze.

Das gleichsam selbstleuchtende Licht, Sein und Wesen bedeutend, hört nun auf. Die Strahlen der Gottheit quellen nicht mehr als neue Lichtwesen (in Hypostasen) über, sondern können sich, nach außen tretend, fortan nur noch in und an der Finsternis des Nichtseins reflektieren. Der Reflex des göttlichen Lichts in den Labyrinthen des Wesenlosen ist die Körperwelt. Der Materie aus sich heraus eignet keine Eigenschaft oder Bestimmung. Sie ist Nichtseiendes. Alle Formen und Qualitäten, die an ihr auftreten, sind erst in sie hineingetreten. Sie sind, gemindert durch die Wesenlosigkeit, an der sie haften, nur der trübe und gebrochene Schimmer des Lichts, das von oben kommt, d. i. der wirkenden Energien, die in der Weltseele, und der urbildlichen Ideen, die im Denkwesen enthalten sind.

Einst hatte Parmenides den körperlichen Kosmos als das eine, volle und reine Sein angeschaut. Bei ihm hatte das leere räumliche Dasein alles Sosein verschlungen. Jetzt, im Neuplatonismus, ist die entgegengesetzte Auffassung durchgeführt. Plotins Eines ist nur noch die überquellende Einheit alles Soseins, der unendliche Schoß aller qualitativen Bestimmungen, der doch, in seiner erhabenen Einfachheit, durch keine von ihnen gemessen werden kann. Alles räumlich-zeitliche Dasein dagegen ist nur die abgeschwächte Nachstrahlung des göttlichen Soseins ins Nichts. Nehmen wir die qualitativen Bestimmungen fort, so bleibt nichts übrig als lichtlose Finsternis, leere Nacht des Nichtseienden. Wäre es umgekehrt den endlichen Formen und Qualitäten möglich, das ganz zu werden, was sie als Widerschein, als in die Finsternis verirrte Wesensspuren, nur nachglänzen, bedeutete ihr Scheinen zugleich ein Streben und Verlangen, sich in das und zu dem, was sie andeuten, zu verwirklichen, und

erfüllte sich dies Streben und Verlangen, so verschwände abermals der körperliche Kosmos. Wie er nur gesetzt ist in der Minderung aller inneren Formen und Qualitäten, so wäre er in dem Augenblicke, wo sie zu ihrer Fülle und Wahrheit kämen, verflüchtigt und aufgehoben. Aus dem Dasein wäre alles Nichtseiende gewichen, d. h. das räumlich-zeitliche Dasein selbst wäre verschwunden, und es gäbe nur noch reines, verklärtes Sosein. Dies bedeutete, daß die Welt, die aus Gott herausgetreten war, in Gott zurückgetreten wäre. Denn das reine Sosein sind die ewigen Ideen, wie sie vom göttlichen Nus gedacht werden. Der Körperlichkeit entkleidet und in die Strahlen des göttlichen Urlichts eingetaucht sein — das wäre das Rein-, Voll- und Wahrwerden jeder Wesenheit.

Es war der Gedanke des Aristoteles, daß Gott als Ziel und Endzweck die Welt bewege, daß seiner reinen Wirklichkeit alles Werdende und Veränderliche entgegenstrebe. Soweit Plotin der oben angedeuteten Betrachtung Raum gibt, ist jener Gedanke des Stapiriten in sein System hinübergepflanzt und bringt es zum Abschluß. Die unwirkende Ursache, von der alle Dinge ausgehen, und der unbewegte Beweger, zu dem alle zurückstreben, wären verschmolzen. Der Prozeß der Welt erschiene, ungleich dem blinden Wiederholungs-Mechanismus, den die Stoiker geschildert, als geistig bewegter Kreislauf. Die ganze Welt wäre ein göttlicher Strahl, ausgeirrt aus dem Einen ins Nichts, und würde in innerem Vollwerden alles Wesens, sich wieder zurücktrinken aus dem Nichts in den Lichtkreis des ewig Einen. Nicht dem Auge Plotins malt sich so die Welt, ihm malt sich nicht so das ganze Sein der Welt. Erst bei Origenes stürmen und drängen alle Naturen der Dinge aus den Nebeln des Daseins, wo ihr Sosein in der Umarmung des Nichts verschattet,

nach der Reinheit ihres Wesens in Gott zurück. Plotin lehrt das Gleiche nur von einem Flüchtlinge aus der Unendlichkeit in diese Endlichkeit, freilich dem wichtigsten und wertvollsten von allen, — der Menschenseele.

Schein und Schatten nämlich ist auch unser Körper. Auch ihm ist, aus der Weltseele hervortretend, eine Energie zugewendet, die ihm Farbe und Form, Bestimmtheit und Bewegung leiht: unsere Seele. Sie läßt, während sie ihrer Essenz nach in der Weltseele verharrt, ihr Licht gleichsam von außen auf denjenigen Raum fallen, den ein gewisses Nichtseiendes einnimmt, und gestaltet ihn dadurch zu einem geformten Körper, ihrem Körper, der Spur und dem Abbilde unseres intelligibelen Menschen. Sie selber ist dabei nicht so sehr in dem Körper, als vielmehr der Körper in ihr. Er ist von dem Scheine, der von ihr ausgeht, wie umhüllt. Die Kraft, mit der die Seele in den leeren Raum hinauswirkt, dieser abirrende Lichtstrahl, der seine Spur in die Finsternis wirft und letztere scheinen macht, so daß sie Gestalt und Körperlichkeit annimmt, ist allerdings nur der untere Teil unserer Seele. Der obere ist die geistige Essenz jedes Menschen, die in der Weltseele ruht. Er ist unsere übersinnliche Wesenheit, die, in der Weltseele entfaltet, zwar etwas Individuelles anzeigt, trotzdem sich nicht vereinzelt und besondert und darum mit der ganzen Weltseele ein und dasselbe ist. Die Weltseele ihrerseits ist, was sie ist, nur dadurch, daß in ihr die Geistigkeit des überirdischen Ideenreichs überfließt. Also ist vielmehr unsere urbildliche Idee im göttlichen Intellekt (dem Denkwesen) und der Intellekt selber, der ja mit jeder Idee untrennbar eins ist, unser geistiger Mensch. Auch hiermit nicht genug. Alles, was der Intellekt lebt und webt und ist, ist nichts anderes als die in sich selbst reflektierte Kraft des Übergotts. Auch der Intellekt ist nicht unser In-

nerstes. Unser Innerstes ist Gott selbst. Über unserm individuellen Subjekt gibt es in uns selbst das absolute Subjekt. Könnten wir die Hypostasen, die idealen Zeugungen, in denen das Urwesen ohne Tun und Leiden zum andern seiner selbst wird, in der umgekehrten Richtung wieder rückgängig machen, könnten wir in unsere eigene Tiefe sinken und in uns zur Weltseele, zum Intellekt, zum Urwesen hindurch und herüberschreiten, so würden wir Gott. Was uns daran hindert, ist nur unser empirisches Ich, jene vereinzelt nach außen wirkende Kraft der Weltseele, die sich dem Körper zugewendet hat.

Wie kommt es zu dieser Zuwendung? Während die Weltseele das Weltall als Ganzes regiert und dazu keiner speziellen, gewissermaßen Hand anlegenden Tätigkeit bedarf, auch des Widerstreits von Teil zu Teil und der Begierden und Affekte, die von daher kommen, überhoben ist, sind die in ihr enthaltenen Einzelseelen den einzelnen Teilen des Weltalls zugeordnet. Solange sie vereint mit der Weltseele im Intelligibeln verharren und mit ihr gemeinsam über die Körperwelt herrschen, bleiben sie frei von jedem Fall und Leid. Anders, wenn sie aufhören, in der Kraft der Gesamtseele bleiben zu wollen, und anfangen, sich in der Lust des Fürsichseins zu besondern und inniger auf den Teilkörper des Weltalls hinzuschauen, von dem sie die Spezialform bilden. Dann verwickeln sie sich, ihn näher berührend, in die Natur des Körpers. Der Widerstreit, in dem dieser mit andern Körpern steht, dringt auch in die Einzelseelen hinein und erfüllt sie mit irdischen Affekten und Begierden, so daß sie mit diesem ihrem sinnlich und irdisch gewordenen Teile, gleichwie von magischer Gewalt herabgezogen, aus der Weltseele heraussinken. Damit werden die Spuren der intelligibelen Wesenheit, mit der sie noch in der

Weltseele ruhen, immer dunkler und sie selbst immer ähnlicher dem Nichts. Dieses Nichts ist unser empirisches Ich (Enn. IV 8).

Schon dadurch allein, daß das empirische Ich auf einer Besonderung innerhalb der Weltseele beruht, daß hier ein Wollen wirkt, das nicht aus der Energie des Ganzen lebt, ist gegeben, daß es ein Nichtseiendes bedeutet. Solches Ich, das sich für sich selbst setzt, kann nur eine scheinhafte Sonderexistenz werden und ist durch und durch ein Nichtseiendes, so sehr es sich ein Seiendes dünkt und im Körper, als wäre es ein Seiendes, abspiegelt. Umsomehr wird es von der Nichtigkeits-Natur des Stoffs, nach dem es selbstgefällig blickt, angesteckt. Wie es schon selber eine scheinhafte Sonderexistenz ist, zeigt es sich noch dazu im Trug des Irdischen und Sinnlichen ganz und gar befangen. Dadurch wird die Seele erst recht ein Schatten ihrer selbst und ein Nichtseiendes. Denn woran man denkt, das ist und wird man. Ein Leben, das uns in Nichtseiendes verwandelt, muß in sich unselig sein.

Der tiefere Mensch fängt an die Unseligkeit zu empfinden. Der Gott in ihm, der Seinskern seines Wesens, sehnt sich nach sich zurück. Die Leerheit des Weltlebens geht ihm auf. Er erkennt, daß der Strom des Lebens nicht von Gott weg nach außen, sondern nach innen, auf Gott zu, geht. Statt sich zu veräußerlichen, beginnt er sich zu verinnerlichen, nach innen und immer tiefer in sein Inneres zu schauen. Schauend ist alles wahre Wesen zurückgewendet. Die Weltseele schaut nach dem Nus, der Nus nach Gott, bis in der Wesensfülle des Ersten zuletzt alles Wesen versinkt. Desgleichen schaut auch der Mensch, in dem sich Gott regt. Er schaut in seine Seele wie in einen Lichtstrahl. Je weiter ein Strahl nach dem Licht-

meere zurücksinkt, um so heller wird er. Der Mensch, der sich ganz verinnerlicht, findet auf einmal in sich selbst das höchste Gut. Über ihn kommt das Geheimnis, das in seiner Seele verborgen ist. Dort findet er die Seligkeit, dort findet er Gott (Enn. VI 9).

Wir stehen hier bei Plotins Lehre und Zeugnis vom Gotteserlebnis. Die Eigenart der neuen griechischen Religiosität, deren Keime uns schon im stoischen Systeme begegnet waren, tritt klar hervor. Plotin will nicht bloß über Gott denken und überlegen, er will das Gottesgut und dessen innere Seligkeit auch haben und also in Gottes Seinsweise übergehen. Dies ermöglicht sich unter der Annahme, daß im letzten Kerne unseres Wesens Gott verborgen ist, und daß es uns gelingen kann, das Leben dieses letzten Kerns unter Abstreifung aller Oberflächen rein und ausschließlich zu leben.

Nach den Stoikern war der letzte Kern unseres Wesens das Leben der göttlichen Keimkräfte in uns, d. i. die reine Vernünftigkeit. Dementsprechend sucht der stoische Weise die Leidlosigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes in sinnenfreier Vernünftigkeit zu erreichen. Anders lautet Plotins Anweisung zum seligen Leben. Nach ihm ist die Vernünftigkeit auch noch etwas Abgeleitetes. Der göttliche Kern unseres Wesens ist übervernünftig. Die Vernünftigkeit, unsere intelligibele Selbstanschauung, die zugleich Anschauung der Ideen, des wahrhaft Seienden, ist, ist nur die Leiter, auf der wir uns über den Schein des Sinnlichen hinaufschwingen. Aber auch die Sprossen dieser Leiter müssen wir noch hinter uns lassen, um das letzte zu erreichen, wonach die Gottessehnsucht in uns (Gottes eigene Sehnsucht nach sich selbst) geht. Auch in der intelligibelen Selbstanschauung ist noch Zweiheit und Un-

ruhe enthalten. Denken und Gedachtes, Sein und Vernunft treten hier in idealer Bewegung ewig zusammen und auseinander. Nicht eher, als bis wir auch diese Zweiheit hinter uns haben, werden wir unser letztes Selbst erreichen. Wo die Zweiheit von Sein und Bewußtsein aufhört, hört das Bewußtsein selbst auf. Das heißt, wir müssen hinter das Bewußtsein zurücksinken, um unsere eigenen Gottestiefen zu kosten. Erst, wenn wir auch noch unser Ich vernichtet haben, flammt unser innerstes Licht auf. Aus der Nacht des Unbewußten steigt der Tag des Überbewußten hervor. Wir sind dann die Prozesse der Hypostasen zurückgestiegen, um, angelangt bei Gott, Gott, das Gute, selbst zu sein, kein Gott, der Seligkeit genießt, sondern Seligkeit **ist**.

Diese Einswerdung mit Gott läßt sich in der religiösen Ekstase erreichen, einem begriffslosen Zustande, den wir freilich nur äußerst selten ermöglichen. Denn unser Denken, das seiner Natur nach auf Form und Bestimmung geht, erschrickt vor dem formlosen und unbestimmten Eins. Die Seele wähnt daran nichts zu besitzen, beginnt zu schwanken und kehrt sich ab, bis sie bei dem sinnlich Wahrnehmbaren anlangt und dort froh, wie auf festem Lande, ausruht. Nur wenn sich ihr Blick von den sinnlichen Formen und Gestalten völlig abschließt, sich innerlich ganz gesammelt hat und auch noch das ihr gebliebene intelligibele Denken gleichsam zertrümmert und vernichtigt, leuchtet auf einmal das Eine von selbst in ihr auf. Dann bewegt sich die Seele nicht, weil jenes nicht. Sie ist nicht einmal Seele, weil auch jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht. Auch Intellekt ist sie nicht, weil sie nicht denkt, sondern liebend und gesättigt, wie trunken vom Nektar, das Denken verloren hat. Wir sind in Gott zu Gott geworden. Die

Flucht des einzig Einen zum einzig Einen hat ihr Ziel erreicht. Entzündet ist dann unseres Lebens Flamme, sinken wir aber wieder, wie ausgelöscht.

§ 8.
Platonismus und Plotinismus.

Plotins Lehre ist der Sonnenuntergang der griechischen Philosophie. Unendliches, verschwindendes Licht, dessen Schimmer noch weithin in die Jahrhunderte nachflammt. Die christliche Mystik des Mittelalters wird von den ethischen Teilen des Systems beherrscht, in der Philosophie des deutschen Idealismus leben Gedanken auf, die trotz völlig anderer Einkleidung und Begründung der Kosmologie Plotins nahestehen.

Grundlegend ist der neuplatonische Versuch, das Verhältnis Gottes zur Welt zu fassen. Das Ewige bedingt den Weltzusammenhang, ohne dieser Zusammenhang zu sein. Plotin zeigt, wie das Absolute gleichzeitig der Welt überlegen ist und in ihr wirkt: nicht durch besonderes Handeln, sondern durch immanente Kraft. Die Kraft des Einen ist in allem gegenwärtig, was lebt, webt und ist. Nicht sie wendet sich uns zu oder von uns ab. Das Einzelne nähert sich Gott oder entfernt sich von ihm. Ebenso bemerkenswert ist Plotins Kunst, der Verschiedenheit der Realitätsarten und zugleich dem Einheitsbedürfnis des Denkens gerecht zu werden. Gott, Idee, Bewußtsein, wirkende Kraft, Materie, das alles hatten die Stoiker in dem einen Begriff des Pneuma zusammengeworfen. Unser Philosoph wahrt jeder dieser Seinsarten ihr eigenes Recht und ihre eigene Stellung und weiß sie doch in kühner Spekulation organisch zusammenzufügen. Es ist bei ihm, wie wenn aus einer Wurzel Stamm, Blät-

ter und Blüten sprießen, oder wie sich in einem gotischen Dome alles nach einer Höhe stuft und treppt. Von oben nach unten, von Gott zum Menschen beständige „Vermittlung". Aber immer andere Kräfte, andere Wesenheiten sind zwischengeschoben. Der Abstieg geschieht durch verschiedene Gattungen hindurch, nicht innerhalb derselben Gattung.

Mit dieser Fassung ist Plotin nicht nur Philo überlegen, für den der Logos kein neuer eigenartiger Typus der Realität, sondern lediglich Mittelwesen zwischen Gott und Mensch ist (wie man etwa nach Zwischengliedern zwischen auseinanderweichenden Tierarten sucht). Auch spätere Auffassungen stehen hier hinter den Gesichtspunkten Plotins zurück. Mit welchen Schrauben und Zangen des Denkens hat man nachmals versucht, das viele Seinsverschiedene in eins zusammenzupressen! Idee und Sein, Bewußtsein und Materie erklärte man für identisch, beides sei dieselbe, nur verschieden ausgeprägte Folgerung aus Gottes Wesen. Für Plotin ist nicht Gott Sein und Idee, Materie und Bewußtsein, sondern er ist die überhöhte Einheit, in der sich Körper, Seele, Geist, Kraft und Wahrheit sowohl zusammen-, wie auseinanderhalten.

Würdigen wir nun auch die Art und Weise, wie Plotin das Verhältnis von Gott und Mensch bestimmt! Hier ist der Ort, den Standpunkt Plotins an dem Standpunkte Platons und umgekehrt zu messen, den alten und den neuen Platonismus mit einander zu vergleichen.

Zunächst muß ausgesprochen werden, daß mindestens Plotins Lehre nicht bloß Lehre geblieben, sondern für Tausende Leben geworden ist. Er hat, ohne Religionsstifter gewesen zu sein, doch eine eigentümliche Religiosität begründet. Die Männer, die seine religiöse Ergriffenheit nacherleben sollten, haben sich

nie und nirgends zu einer neuen, besonderen Religion bekannt. Sie standen ursprünglich auf dem Boden der griechischen Volksreligion, später, nach dem politischen Siege der Jesuslehre, auf christlichem Boden. Aber die Eigenart ihres religiösen Erlebens hat den Vorstellungskreis, in dem sie aufgewachsen sind, gesprengt. Plotins Kirchengemeinde sind die heidnischen und christlichen Mystiker. Durch ihn ist das religiöse Empfinden der Menschheit zu den Abgründen der Vergottungs-Mystik geführt worden. Es sind gefährliche Abgründe. Unstreitig hat der Alexandriner neue Lebenstiefen ans Licht gebracht, die selbst ein Platon im Dunkeln gelassen hat. Aber er erfaßt von diesen Tiefen nicht das, was lebendig macht, sondern seine Seele steht in ihnen still und erstarrt in feierlichem Schweigen. Vom Sonnenlande der altplatonischen Ideen streicht starke freie Höhenluft. Dort setzt sich begeistertes Wollen in Tat und Kraft um. In Plotins Vergottungslehre schweben süße, betäubende Nebel heran, die alles Wollen erschlaffen und lähmen.

Das macht, Plotins Lehre ist zunächst dem Altplatonismus gegenüber ausgeprägter Intellektualismus. Die Ideen gelten nicht mehr als vorbildliche Werte, sondern nur noch als Urbilder der Dinge. Mit ihrer Annahme befriedigt sich ausschließlich unser theoretisches Erklärungsbedürfnis. Wie entsteht der körperliche Kosmos? Indem sich die überempirische Schönheit der intelligibelen Welt an der Materie zu Gestalten und Eigenschaften bricht. Und woher kommt die Einheit und Harmonie des Kosmos? Weil sich auch die intelligibelen Ideen einheitlich und harmonisch zum Nus zusammenschließen. Das ist alles, was von der altplatonischen Bedeutung der Ideen übrig geblieben ist: eine Bedeutung fürs Nachdenken, bestenfalls für willenlose, ästhetische Kontemplation.

Die Bedeutung fürs Wollen ist ihnen genommen. Von Plotins Ideen strömt keine begeisternde Kraft aus, daß wir uns handelnd und selbstvergessen darangeben, daß sich unser Wollen spannt und strafft, um sich in wirkender und schaffender Sittlichkeit vom Reichtum der Ideen doppelt erfüllt zu finden. Entsprechend gewinnt unser Denken auch sein Absolutes nur in theoretischer Ableitung. Ausschließlich der gespanntesten Gedankenkonzentration soll es sich eröffnen, indem der Intellekt, von der Fülle der Gedanken bewegt, gleichsam das Denken selbst einbüßt und, einfach geworden, völlig in Liebe aufgeht.

In letzterer Bestimmung zeigt sich aber auch sofort, daß Plotin dem Urwesen gegenüber keineswegs in der verstandesmäßigen Haltung beharrt, die er zu den Ideen einnimmt. Nur mit um so größerer Inbrunst schwingt sich sein Gemüt über alle ideelle Bestimmtheiten hinaus dem Einzig-Einen zu. Alle Glut, alle Sehnsucht, die in diesem scharfen Denkergeiste lebte, ist auf das Einswerden mit der unaussprechlichen Urgottheit gesammelt. Muß doch auch nach seinem System die Verehrung, mit der der Alt-Platoniker bei den Ideen, der Christusgläubige beim Logos stehen bleibt, rückständig erscheinen, da der Nus nicht wesensgleich mit der Gottheit, sondern von geminderter Realität ist. Doch nicht bloß das Objekt des plotinischen Denkens ist ein anderes, als bei Christen und Platonikern. Auch die innere Stellung unterscheidet sich. Plotin setzt trotz seiner Anknüpfung an Platon nicht den Geist des Platonismus fort, sondern entwickelt und überbietet den Geist der Stoa.

Der Stoiker will sich selbst als Wert genießen, vielmehr er will sich mit dem Leben der ihm innewohnenden Vernunft durchdringen und damit in Seligkeit eintauchen. Die altplatonische Philosophie steht auf

höherer sittlicher Warte. Nicht das vernünftige Selbst in seiner Gottgleichheit ist ihr das Zentrum, sondern die Welt der Ideen, die uns als höhere Werte gegenüberstehen, und von denen wir Aufgaben nach außen erhalten. In ihrer Anschauung, nicht nach innen zurückgezogen in der Anschauung seiner selbst, beseligt sich das Ich und schreitet zum Gesinnungswandel fort. Letzterer besteht zunächst darin, daß man des Glücksscheins der irdischen Dinge überdrüssig wird und die Höherwertigkeit der Ideen diesen gegenüber erkennt. Platon fordert aber auch unsere Hingabe an die Ideen. Wir sollen uns von ihnen bewegen lassen, um aus ihrer Fülle heraus auch unsererseits das soziale Leben zu bewegen. Das bedeutet, daß auch wir selbst uns nicht ein Wert sind, bei dem wir stehen bleiben könnten, und in dessen innersten Kern wir eindringen möchten, sondern daß wir Halt an höheren Werten suchen, die uns mit Gehalt erfüllen, indem sie uns mit Aufgaben erfüllen. Wie könnten wir uns an den Reichtum der Ideen hingeben, ohne die Leerheit des eigenen empirischen Ich zu fühlen, und wie könnten wir uns von ihnen bewegen lassen, ohne daß wir den Gegensatz zu unsern egoistischen Wünschen verlebendigen! Platon hat freilich nirgends gesagt, daß wir gerade nur unter der Bedingung, unsere Ichsucht aufzugeben, mit geistigem Gehalte erfüllt werden, daß wir nur als selbstlos Gewordene die Gefäße einer höheren Werthaftigkeit bilden können. Aber seine Aufgaben- und Wert-hungrige Vergeistigungsphilosophie unterscheidet sich ohne dies deutlich genug von dem Vernunftstolze der Stoiker, die im satten Selbstgenuß stehen bleiben, nd em sie sich am Vollgehalt der Vernünftigkeit, die ihnen innewohnt, berauschen.

Es sieht zunächst so aus, als ob Plotin die platonische und stoische Beseligungslehre verbindet. Da

er die Ideen in den Intellekt eingehen und diesen konstituieren läßt, fällt bei ihm scheinbar beides zusammen: die Beseligung in der Anschauung der Ideen und die vernünftige Selbstanschauung. In Wahrheit überwiegt die letztere. Das Subjekt des Denkens erhebt sich über das ideelle Objekt. Nicht der platonische Geist der Selbstvergessenheit, sondern der stoische Geist der Selbstgenugsamkeit herrscht in Plotins Anweisung zum seligen Leben. Nur, daß wir auf einmal hören, daß das Selbst sich nicht genug ist, nämlich nicht als Intellekt. Ich kann mich noch mehr genießen, als in der stoischen Philosophie, wobei zugleich die Höhe des Genusses die Form des Intellekts, des Vorstellungsbewußtseins, sprengt: ich bin mir selbst genug erst als reines bewußtloses Überich. Erst dann bin ich in meinen eigenen Wesenskern gedrungen und habe die Seligkeit Gottes erreicht.

Man kann nicht stärker als Plotin die Scheinhaftigkeit und Wertlosigkeit der empirischen Existenz betonen. Dennoch lebt dabei kein geistiger Gewinn auf. Als Existenz bin ich Gott, das Eine Seiende oder vielmehr Überseiende. In meiner empirischen Existenz, sofern ich mich besondere und vereinzele, bin ich Nichts, ein Nichtseiendes. Wer also, nach der Anleitung Plotins, die Wertlosigkeit seiner empirischen Existenz durchschaut, wird gleichwohl nicht davon ablassen in sich, sofern er eine Existenz oder Hinterexistenz ist, den Wert zu suchen. Er gelangt niemals dazu, sich als Behälter und Gefäß einem höheren Werte hinzugeben und neuen Lebensströmen, die von jenem ausgehen, zu öffnen. Platons Ideenbegeisterter fühlt sich an einem höheren Sein teilnehmen und gewinnt daraus Fülle für seine Leerheit. Indem der höhere Wert sein empirisches Ich durchwirkt, fühlt er sein eigenes Leben höher steigen. Der plotinische

Mystiker läßt sein empirisches Ich nicht zu Form und Gefäß werden, sondern will es ganz zertrümmern und auslöschen, um sofort in sein eigenes überempirisches Sein hinaustreten zu können. So erhöht er nicht durch Hingabe sein Sein, sondern verliert nur durch Abgabe sein Nichtsein. Er hat dann, nein, *ist* in sich selbst, das selbstgenugsame Gottesgut.

Wie innerlich arm ist doch diese Lehre, die uns nur anleitet, unser *Bewußtsein* zu verlieren, ohne uns ein *Sein* gewinnen zu lassen, wie unfruchtbar ist dieser ganze Aufwand von Konzentration und Verinnerlichung, um sich außer sich selbst, jeden in sein reines Überselbst, zu versetzen! Die bloße Bewußtlosigkeit erhöht nicht unser Sein, sondern läßt, wenn überhaupt etwas, nichts als inhaltsleere Verzückung übrig. Das wahre Werterleben vollzieht sich in einer schlichten, einfachen Gesinnungstat: nicht sich selbst loswerden, sondern selbstlos werden. Ich bin nichts, der Wert über mir ist alles, aber dieser Wert will in *meinem* Tun und Leben *persönliches* Leben werden: das ist eine ganz andere Stimmung und eine ganz andere Energie, als das Vergottungserlebnis mystischer Schwärmer.

Ein *Gottes*erlebnis, das diese Stimmung und Energie einschließt, fehlt in der alten Philosophie. Bei Platon könnte letztere vorhanden sein, aber er hat nur Ideenerlebnisse und kein Gotteserlebnis. Wohl ahnt er etwas davon, daß sich das Werthafte aller Lebenswerte steigert, ja, daß wir sie als Werte nur festhalten und behaupten können, wenn wir sie insgesamt auf Etwas beziehen, das der Mittelpunkt, die Sonne, im Reiche der Werte ist. Aber zuletzt gilt ihm die Idee des Guten nur für eine Idee neben den anderen, oder sie ist nur der Name, der ihre Gesamtheit zusammenfaßt, nicht das höchste Gut, durch das alles, was Vollwert ist, erst recht Vollwert wird und sich immer neu

belebt. Plotin umgekehrt hat das Gotteserlebnis; bei ihm wird wiederum jene Stimmung und Energie der Aufgabenwilligkeit vermißt. Seine Art, Gott zu ergreifen, steigert nicht, sondern verlöscht das Bewußtsein der Einzelwerte. Der Ekstatische will sich nicht von den Einzelwerten, diesen Lichtstrahlen aus der Sonne des höchsten Guts, bewegen lassen. Er will in seinen eigenen schweigenden Tiefen, der Nacht seines letzten Werts, selbstgenugsam ruhen.

An sich, insofern Plotin aus der Wurzelkraft des einen Guten alles Einzelgute hervorgehen läßt, ist seine Lehre derjenigen des älteren Denkers überlegen. Der Alexandriner sieht, daß sich im Reichtume der Ideenwelt nur die überströmende höhere Fülle des Einen offenbart. Damit ist einer Zersplitterung der Welterlebnisse, wie sie Platons Philosophie nicht zu vermeiden vermag, im Prinzip vorgebeugt. Plotin entdeckt, trotz seines Intellektualismus, den Einheits- und Konzentrationspunkt auch des Wollens. Aber diese Entdeckung bleibt nicht nur ungenutzt in der mystischen Praxis, sie verdunkelt sich auch in der neuplatonischen Theorie. Plotin vermag uns die richtige Werteinheit doch nicht zu zeigen. Diese müßte uns durch ihre Unendlichkeit und Ganzheit hindurch gerade und erst recht zu konkreten einzelnen Werterlebnissen und Werthandlungen bestimmen. Was die Wahrheit für das Denken bedeutet, Höhe und Quellpunkt aller Erkenntnis zu sein, auf den zurückgreifend wir zu immer neuen Einsichten auslaufen, das gewährte solche Einheit dem wertbewegten Willen. Die Gottheit Plotins ist nicht von der Art. Selbst wenn sich der neuplatonische Mystiker der bewegenden Kraft der Einzelwerte offen halten wollte, so würde sich ihr sein Gotteserlebens versagen. Gott gilt ihm nur als der transzendente Ausgangspunkt, nicht

als der immanente Zusammenhalt der Werte. Ein solches Wertzentrum, das die Einzelwerte belebend in sich verknüpft, könnte nach Plotin nur der Logos sein. Dieser aber ist mit allen den Einzelwerten, die in ihm enthalten sind, vielmehr eine Abschwächung Gottes. Man muß außer den Einzelwerten, ja sogar noch außerhalb des Logos leben, um in Gott leben zu können.

Hier spielt jene verhängnisvolle Lehre des Alexandriners hinein, die den Weg vom Urwesen nach den räumlich-sinnlichen Existenzen zu einem Wege von oben nach unten, vom Sein zum Nichtsein macht. Verursacht sein bedeutet nicht, daß die Wirkung hinter der Ursache zurückstehen muß. Unserm Denker und vielen andern nach ihm wird es gleichwohl zum Axiom, daß mit der Entfernung von der ersten Ursache die Mängel und Unvollkommenheiten wachsen, die Realitätsgrade sich fortgesetzt abschwächen.

So schon auf dem Wege von Gott zum Logos, d. i. zur intelligibelen Welt der Werte und Ideen. Erst recht, wenn sich der Blick noch weiter abwärts zu den irdischen Dingen wendet. In ihnen haben wir den äußersten Grad des Gottmangels erreicht. Das Reich des Irdischen und Endlichen ist ein schattenhaftes, wesenloses Nichts. Daß es unsere Aufgabe sein könnte, Gotteskräfte und Gotteswerte in diese Welt der Finsternis hineinzutragen, daß Gott geradezu noch mehr Gott werden könnte, wenn er in allen Dingen und alle Dinge in ihm zum Leben kämen, gilt dem Neuplatoniker für unfaßbar. Die Bewegung zur Welt, der Weg nach außen, ist ihm unter allen Umständen der Weg der Schwäche, des Abfalls, der Sünde. Es gilt umzukehren und einzukehren von den Dingen zu den Ideen, von den Ideen zu Gott zu fliehen und in Gott alle Welt und Dinge zu vergessen, sogar das eigene Bewußtsein.

Eine leise Empfindung dafür, es sei doch nicht das Höchste, wenn die Seele bewußtlos in sich selbst ruhe, hat Plotin. Manchmal geht es ihm auf, sie müsse etwas tun, um ihren Gehalt zu erhöhen. Das Herabsteigen in den Körper erscheint nun nicht als Verlust, sondern als Gewinn. Es gebe der Seele Gelegenheit, Kräfte, die in ihr leben, zu offenbaren, Wirksamkeiten und Tätigkeiten, die beim ruhenden Verweilen im Unkörperlichen brach lägen, sehen zu lassen. Sie lerne ihren inneren Reichtum durch Erfahrung kennen. Nur müsse sie ihn, aufgeschlossen und entfaltet, durch beschleunigte Geistesflucht aus der Raumeswelt rechtzeitig mit nach oben nehmen, ehe sie durch nähere Berührung umsomehr in die Fesseln der Leiblichkeit gerate (Enn. IV 8). Auch Plotin ahnt etwas davon, daß die Seele Aufgaben erfüllen muß, daß sie nicht bloß den wesenlosen Schein von Ideen in die Raumeswelt werfen, sondern in ihrem Leibesleben werktätig um Ideen ringen, sie arbeitend erzeugen und hervorbringen soll, um dadurch sich selber ideell zu verlebendigen, aus geistigen Möglichkeiten in geistiges Sein zu wachsen.

Es ist vorübergehende Stimmung, ein halbes Zugeständnis geblieben, das schon im zögernden Geben fast zurückgenommen ist. In Plotins System ist die Weltflucht zu Hause; nicht die schaffende Arbeit, nicht die handanlegende Liebe, die, wo sie zugreift, in fordernde Ideen greift. Die neuplatonische Liebe bezeichnet nur das Trägewerden aller Denk- und Willenskräfte, die Selbstverzehrung des Bewußtseins im verzückten Ergreifen seiner eigenen Bewegungslosigkeit.

Es sollte verhängnisvoll werden, daß das Leben und Handeln in der Welt bei Plotin zu kurz kommt, daß er es auf die Stufe der Unwirklichkeit und Wertlosigkeit herabgedrückt hat. Aus seinem System haben

sich Jahrhunderte die wissenschaftliche Überzeugung geholt, daß äußeres Wirken und Kulturarbeit bestenfalls ein Gottesdienst zweiten Ranges sei, daß das Heil des Menschen nicht in Arbeit und Schaffen, sondern in innerer Beschaulichkeit und Gottversenkung liege. Die Stimmung der Weltflucht hatte einst die ersten Christen beseelt, weil sie dem baldigen Weltende und der Wiederkehr Christi entgegenharrten. Daß diese Stimmung auch später nicht verschwand, nachdem man aufgehört hatte, einen nahen Tag des Gerichts zu erwarten, liegt großenteils daran, daß der Neuplatonismus sehr stark und sehr lange auf das theoretische Denken der christlichen Welt herübergewirkt hat.

Nur einer Verbindung von Platonismus und Plotinismus konnte die Zukunft gehören: mit Plotin sich ergriffen wissen von Gott, dem Welt- und Wertzentrum, dem unendlichen Einheitspunkte, der allen Welt- und Wertzusammenhang bedingt; mit Platon aus der inneren Fülle des Ewigen heraus in diese Welt der Zeitlichkeit zurückwirken, Geistigkeit durch Geistigkeit erzeugen, Ungeistigkeit durch Geistigkeit überwinden.

Aber war solche Verbindung möglich? Nach Plotin gewiß nicht. Selbst wenn das Wirken in der Welt nicht von Gott hinwegführte, ein gotterfülltes Wirken in der Welt wäre dennoch unmöglich. Zum Wirken in der Welt gehört bewußtestes Denken, energischste Willensspannung. Plotin läßt hingegen mit der Einkehr in Gott alles Bewußtsein erlöschen. Das endliche Leben wird, wenn es sich mit den unendlichen Tiefen erfüllt, zersprengt. Nur das vernichtete Ich kann, sich vergottend, in Gott versinken. Nicht, daß sich der Wille, den Gott berührt, sittlich *beleben* könnte, um, getragen und vergeistigt von der Werteinheit, geistiges

Leben und geistige Werte auch in der Welt zu erzeugen. Das Wollen wird vielmehr von dem Einen hypnotisiert, es wird magisch in Gott hineingezogen, daß es an allen Einzelwerten vorbei bewußtlos in Überwerte versinkt. Der Wille für alles Sein erstarrt und muß erstarren im Übersein.

Gotterfülltheit und Weltwirksamkeit scheinen also im Widerspruche zu stehen. Nur darin sind sie gleich, daß beide das eigene Sein der Seele verschlingen, da uns ja nach Plotin die Bewegung zur Welt ganz in diese aufgehen läßt. Unser Leben wird dadurch in anderer Weise vernichtigt, indem es sich in Sachleben verwandelt. Hier Gott, dort Welt: wohin wir uns wenden, werden wir aufgesogen. Die Seele schwankt, bar aller eigenen Leistung, ins Wesenlose. Keine neue Kraft, keine neue Bewegung bricht aus ihr hervor. Sie muß hier in Gott, dort in der Welt ertrinken.

Ein lebendiger Knoten war die Seele in Platons Philosophie gewesen, ein selbsttätiger Durchgangspunkt, durch den hindurch sich zeitlose Werte in der Welt auswirken können. Solcher Optimismus ist bei Plotin verflogen. Statt daß sie göttliche Werte in die Welt herüberwirken kann, muß die Seele, die Gott aufsucht (bezw. in sich herstellt), alle Lebendigkeit, die Seele, die die Dinge aufsucht, allen Wert verlieren. Das ist eine furchtbare, unerträgliche Antithese. In ihr endet die griechische Philosophie. Gerade das System, das sich aufrafft, gegenüber dem aufstrebenden Christentum noch einmal alle Kräfte des griechischen Geistes zusammenzufassen, verfällt der Tragik jener Antithese.

Wie, wenn die Tragik sich noch steigerte? Wenn der Seele die Vergottung, d. i. ihre Selbstvernichtung in Gott, nicht einmal möglich wäre? Hörten wir nicht, daß auch die Seele, die im Weltleben steht, aufhört,

sie selbst zu sein? Wird sie noch selbst genug geblieben sein, um, verloren im Sachleben, wie sie ist, jene andere drohende Vernichtung in Gott auch nur wollen zu können? Diese Frage ist scharf wie des Messers Schneide. Sie spitzt sich schärfer zu, als Plotin es ausdenkt. Sie spitzt sich gegen das ekstatische Gotteserlebnis selbst zu, auf das seine ganze Philosophie hinlenkt. In das Weltleben, mit seiner Gott entgegengesetzten Bewegung, sind wir ja von Anfang an hineingeboren. Wir können nicht anders als mit der Welt zu tun haben, und wir können mit der Welt und den Dingen nicht zu tun haben, ohne von ihnen hingenommen zu werden. Denn der Wille, der sich auf die Dinge richten soll, muß von ihnen bestimmbar sein. Mit solcher Bestimmbarkeit wird er sofort, vermöge einer Art Anziehung des Gleichen durch Gleiches, von den Dingen durch und durch bestimmt, sofern keine neue Kraft entgegenwirkt. Kurz, wir können den Weg zu Gott gar nicht mehr einschlagen. Wir sind, unbewußt und ungewollt, von der Bewegung zu den Dingen viel zu sehr ergriffen.

Die Voraussetzungen der christlichen Lehre, gegen die Plotin ankämpft, treten uns hier entgegen. Sie betrachtet das Gottesgut, ungleich der ganzen griechischen Philosophie seit den Stoikern, als ein solches, das sich nicht nehmen läßt, sondern sich schenken muß. Nicht wir können in die Seinsweise Gottes, wohl aber kann Gott in die unsrige kommen.

§ 9.

Jesu Gotteserlebnis und seine Lehre von Gott.

Die griechische Philosophie war um den Anfang unserer Zeitrechnung nicht dahin gelangt, die Gottesvorstellungen, die den großen hellenischen Denkern

einzeln vorgeschwebt hatten, in höherer Einheit zusammenzufassen. Wohl waren große Hauptgesichtspunkte hervorgetreten, aber es war wenig getan, sie gegen einander auszugleichen, oder auch nur Lücken, die in den einzelnen klafften, gehörig auszufüllen. Auf ein vielheitliches Reich göttlicher Ideen hatte Platon hingewiesen, indem er den ethischen Bewegungen der Welt nachgrübelte. Auf ein sich selbst denkendes Weltgesetz war Aristoteles gestoßen, um die Einheit der physischen Bewegungen zu erklären. Die Stoiker waren davon erfüllt gewesen, daß der ethische und der physische Beweger eins sein müsse. Aber mit der Forderung, daß die seiende Notwendigkeit der Welt auch die seinsollende für das Handeln bilden müsse, hatten sie das Problem nicht vorwärts gebracht, sondern verwirrt. Und der Neuplatonismus war noch nicht erschienen.

Lange vor ihm sollte eine neue Bewegung einsetzen, jene große religiöse Bewegung des ausgehenden Altertums, die an Stelle aller Spekulationen und Philosopheme über Gott das unmittelbare Gotteserlebnis brachte. In den Tiefen des Gefühls wurden hier neue Kräfte entfesselt, innere Welten aufgeschlossen, geistige Spannungen und Bewegungen durchlebt, Verschiebungen des Wertbewußtseins vollzogen, die sich zuletzt auch in neuen staunenden Gedanken über Gott, Welt und Seele ausdrückten. Ein ganz anderes Staunen, eine andere Verwunderung als jene, aus der die bisherigen philosophischen Gottesspekulationen geboren waren. Letztere sind aus der Verwunderung über die Welt gezeugt worden, in deren Kreis das eigene Leben eingeschlossen erschien. Jetzt wurde umgekehrt alle äußere Erfahrung der Wucht des inneren Erlebnisses untergeordnet. Neben die Welten des Gedankens traten die Welten des Gefühls. Beide

klafften zunächst auseinander, um sich nachher desto begieriger zu suchen.

Diese neue Stimmung ist uns schon im System Plotins entgegengetreten. Es trägt die Züge der neuen Zeit, deren Kind er ist. Was Tausende in seinen Tagen mit inwendigen Vertiefungen erlebten, das erlebte auch er: Gott. Nur, daß er ihn anders erlebte und erleben wollte als die Christen. In allen seinen Auseinandersetzungen und Überlegungen leuchtet das Gotteserlebnis durch, das ihm eigentümlich ist, das ekstatische. Der aufmerksame Leser wird längst erkannt haben, daß sein Gottesbegriff durchaus der mystischen Stimmung angepaßt ist, die das Innere von allen Weltbeziehungen säubern möchte, um das transzendente Gottesgut ganz in sich hinein genießen zu können. Zugleich freilich lebt Plotin in der Gedankenwelt der griechischen Philosophie. Als eine Synthese ihrer begrifflichen Horizonte mit der neuen Welt, die aus seinem Innenleben hervortauchte, ist seine Lehre entstanden.

Fern von der griechischen Philosophie hat Jesus von Nazareth sein Gotteserlebnis gelebt. Aus ihm heraus hat er über Gott und sein Verhältnis zur Seele anders gedacht, als je einer der hellenischen Denker. Es ist bei ihm das Erlebnis innigster Gottesgemeinschaft, völligen Einswerdens eines führenden göttlichen und des frei gehorchenden menschlichen Willens. Indem der Galiläer dies Erlebnis beschreibt, weist er der Gottheit zwei neue Prädikate zu: Gott ist die Liebe, Gott ist heilig. Als dritten und wichtigsten Begriff gebraucht er „das ewige Leben" oder „das Himmelreich". Alle diese Merkmale, wird sich zeigen, dienen nur dazu, jenes Gotteserlebnis zu beleuchten. Das Erzeugende ist sein Gotteserlebnis, das Bedingte sind die Vorstellungen, ist Jesu Lehre von Gott.

Werden sich diese Vorstellungen mit den religiösen Gipfelpunkten des Altertums messen können, mit den Gedankenflügen eines Platon und Plotin? Wenn letzterer seine tiefe Lehre vom überseienden und überpersönlichen Gotte vorträgt, ist es nicht, als sähen wir ihn über die Legende vom lieben Vater im Himmel leise lächeln? Straft er nicht jenen Gnadenbegriff, nach dem wir in Gott, Gott in uns soll leben können, des Widersinnes, indem er zeigt, daß die Aufnahme des Ewigen ins Bewußtsein letzteres vernichtet?

Andererseits haben wir eben erst die Schwächen des Neuplatonismus kennen gelernt. Das Unternehmen Plotins, in seinen Gedankengängen alle Kräfte des griechischen Geistes noch einmal zusammenzufassen, ist ihm nicht gelungen. Wesentliche Momente der platonischen Philosophie kommen in seiner Darbietung nicht zur Geltung. Wie, wenn ungewußt und ungewollt die evangelische Grundanschauung in die Lücke träte, wenn gerade das sie kennzeichnete, daß sie Forderungen des Platonismus und des Plotinismus in sich vereinigte? Man erinnere sich, wie kräftig Platon zur Zeit, als das Griechentum noch politisch lebte, das Hinaustreten in die Welt, zumal in die soziale Welt, betont hatte. In Tat und Leben soll der Ideenbegeisterte die Ideen darstellen. In Plotins Lehre sehen wir das Erlahmen, vielmehr die Vernichtung der griechischen Staatstätigkeit, gespiegelt. Bei ihm fanden wir lauter inneres Leben, kein äußeres Tun. Die Seele, von den Dingen sich lösend, flieht zu Gott, aus dem Reiche der Wertlosigkeit zur geschlossenen Einheit, nein, zur Übereinheit, aller Werte. Plotin, hatten wir das ausgedrückt, schaut zu ausschließlich auf das Wertzentrum. An den Werten vorbei strebt er in die Werteinheit hinein und verschmäht, den Ge-

winn, den die Berührung mit der Werteinheit bringt, in die Welt hinauszutragen. Im Christentum wird sich beides verbunden zeigen. Dort gilt es, von der Gotteinheit getragen, Gottwerte in der Welt zu verwirklichen.

Zu solcher *Verbindung* alt- und neuplatonischer Grundvorstellungen gesellt sich aber auch eine *Korrektur*, die beide trifft. Hätte man einem griechischen Philosophen gesagt, das Streben des natürlichen Menschen gehe *gegen* Gott, er hätte ungläubig den Kopf geschüttelt. Seit Sokrates zieht sich durch alle hellenische Ethik, wie ein roter Faden, der Gedanke, daß kein Mensch freiwillig böse sei. Die umgekehrte Auffassung, daß uns der Hang unserer Natur vielmehr gegen Gott, gegen das Gute, stimmt, bricht in Hellas nicht durch. Selbst Platon, der hier unter den Griechen am tiefsten sah, weiß von der Gottentfremdung des Willens nichts. Zu sehr bleibt auch er in intellektualistischem Optimismus befangen.

Wie kommt es doch eigentlich, daß die Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, nicht je länger um so mehr die Seele ergreift, daß nicht das Mißfallen am Gegebenen, einmal erwacht, unerträglich wird? Platon weiß keinen anderen Grund, als daß wir in ein metaphysisches μὴ ὄν eingetaucht sind, das unseren Willen hemmt. An sich sei dieser den Ideen zugeneigt, ja in dem Sehnsuchtstriebe nach ihnen, im Eros, durch den uns das Reich der Dinge und der Genüsse, die sie gewähren, niemals genüge, bestehe geradezu sein Wesen. Platon verkennt, daß wir eine Gegenkraft in unserm Willen erleben. Sie ist es, die den Eros weder immer wach, noch immer wirksam sein läßt, die jene seelenergreifende Spannung herabmindert, ja in der Richtung umkehrt. Sie stimmt uns zur Bereitwilligkeit und Nachgiebigkeit gegen

das Leben in Scheinwerten. Nicht nur, daß das Ungenügen an dem, was ist, seinen Stachel verliert. Wir erschrecken geradezu und scheuen vor dem zurück, was sein soll[1].

Das ist die willenspsychologische Tatsache, die in der griechischen Philosophie niemals herausgearbeitet worden ist und doch im inneren Fühlen von Tausenden erlebt wird. Sie entdecken auf einmal nicht erst ein Unechtes, das sie umgibt, und das sie genießen, sondern ein Unrechtes, das sie sind. Das Gefühl der Schuld tritt auf und läßt sie fragen, nicht nur, wie sie Werte schauen, sondern Wert sein können.

Noch viel weniger als Platon haben die Stoiker und Neuplatoniker erkannt, daß sich das natürliche Wollen gegen Gott kehrt. Bildet doch diese Erkenntnis vielmehr die härteste Antithese gegen ihre intellektualistische Mystik. In letzterer prägt sich die hungrige Sehnsucht, der heiße Kampf der Seele aus, die Seinsweise Gottes anzunehmen und seiner selbstgenüsgamen Seligkeit habhaft zu werden. Wie sollte da die Bewegung der Seele gegen Gott gehen! Wie gerade aus der ungestümen Glut, sich des Gottesguts zu bemächtigen, der verkehrte Ichsinn herblicken, der sich der göttlichen Wahrheit nur doppelt entfremdet!

Und wie kann der Kern unseres Wesens widergöttlich verkehrt sein, da er unser vernünftiges Ich ist! Der hellenische Intellektualist sucht Gott und Wert in der Richtung der Vernunft und Übervernunft und braucht darum an seinem vernünftigen Ich nur die „Vernünftigkeit“ zu unterstreichen, um Gott

[1] Vgl. „Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus“ (Reclam) S. 60. „Der (von Gott eingepflanzte) Hunger war nicht lebendig in mir, sondern ich war ohne Sehnsucht nach unvergänglicher Speise, doch nicht, weil ich etwa erfüllt war von ihr, sondern je leerer ich war, desto mehr widerstand sie mir.“

und Wert auch in sich zu finden. Daran, daß das Resultat anders lauten könnte, wenn er nicht die Vernünftigkeit, sondern die „Ichgesinnung" unterstriche, denkt er nicht. Widergöttliche Verkehrtheit des Wesens könnte nach ihm nur dasselbe wie Unvernünftigkeit sein. An diese zu glauben, hindern ihn schon die Voraussetzungen seines philosophischen Denkens, das auf der Vernunft beruht und der eigenste Versuch der Vernunft ist, sich aus Zuständen der Verdunkelung zu befreien und zu immerer größerer Helligkeit aufzuarbeiten.

Auch der Blick auf seine und Anderer unvernünftige Handlungen wird unsern Philosophen nicht beirren. Er wird, weil die Handlungen unvernünftig ausfallen, nicht sich für unvernünftig und damit für eine Wertnull erklären. Zwar heißt es bei den Stoikern: „die meisten Menschen sind Toren". Aber sie sind es nicht, weil sie keine Vernunft besäßen und nicht auf Vernunft ausgingen, sondern weil sich ihre Vernunft durch Leidenschaften immer wieder verdunkeln läßt. Es genügt, die letzteren zurückzudrängen und die Nichtigkeit ihrer Objekte zu durchschauen, um mit dem Leben nach der Vernunft auch das Leben der Vernunft, d. i. die selige Apathie der Gottheit, in sich herzustellen. Kurz, nach griechischer Auffassung beruht es ein für allemal auf unserer vernünftigen Natur, daß uns der Weg zu Gott und seinem Gut stets offen steht. Die Vernünftigkeit genügt hierfür ganz und gar bei den Stoikern, sie ist unentbehrliches Mittel und Sprungbrett bei Plotin. Wir brauchen uns nach Plotin nur entschlossen dem Schauen der Vernunft zuzuwenden, so können wir auch zur Übervernünftigkeit und Vernichtung unseres Bewußtseins in Gott fortschreiten.

Erst Erfahrungen des Willenslebens verändern den

Blick und verstatten, die naturhafte Gegenbewegung gegen Gott zu erkennen und beim rechten voluntaristischen Namen zu nennen. Solche Erfahrungen in fortschreitender Vertiefung zu machen, war dem israelitischen Volke vorbehalten. Dieses lernte früh, nicht in der Welt das Nichtseiende, sondern im Willen das Nichtseinsollende anzuschauen. Galt den Platonikern und Neuplatonikern das Reich der Dinge als ein wesenloses Nichts, als bloße Schemen und Schatten der wahren Wirklichkeit, so glaubte der Jude an die volle Wirklichkeit der Dinge. Wohl sind letztere durch Gottes Willen aus dem Nichts geschaffen. Aber durch eben diesen Willen sind sie auch zu unanfechtbarer Realität, lücken- und mangellosem Dasein gekommen. „Er sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut." Nicht in der Schöpfung, in der sich Gottes Wille verkörpert, sondern in unserm Willen wohnt die Sünde und der Fluch.

In der Geschichte des Volkes Israel vertieft sich diese Erkenntnis fortwährend, zunächst in heteronomischer Form. Seite für Seite berichten seine heiligen Bücher, wie es die Führungen seines Stammesgottes Jehovah mit Ungehorsam vergalt. Ein strenges Zeremonialgesetz sollte gleichzeitig davon entsühnen und sollte vorbeugen. Der starre Buchstabendienst aber schuf erst recht tausend kleine Vergehungen, deren Unvermeidbarkeit schwer auf der Seele des Volks lastete. Was wir auch wollen und tun, es geht gegen den Willen des strengen und gerechten Gottes, trotzdem er mit seinem auserwählten Volke ist.

Jesus von Nazareth reinigte und veredelte diese Erfahrungen, indem er sie vom Leben des Volks auf das Leben der Einzelnen (zunächst innerhalb Israels), vom Gesetzesdienst auf den Gottesdienst des Herzens übertrug. Es gilt freiere menschliche Werte zu ver-

wirklichen, als jene Ritualvorschriften. Das vollkommene Leben in den ersteren ist Gottes wahrer Wille. Aber der natürliche Wille des Menschen widerstrebt der göttlichen Bestimmung. Nicht die Welt um ihn, ihre Ordnung und Schönheit führt ihn zu Gott, sondern die Weltgesinnung in ihm führt ihn von Gott hinweg. In Selbstsucht, Habsucht und Eitelkeit schafft er sich eine Welt der Scheingüter, statt Gott, dem wahren Gute, anzuhängen. Das Weltleben in diesem Sinne ist innerlich leer. Trotz der inneren Leere des Weltlebens können wir uns nicht von ihm losreißen. Indem man sich vor dem göttlichen Zorne verstecken möchte, taumelt man immer tiefer hinein.

Wiewohl der Mensch nicht zu Gott kommen mag, kommt Gott zu ihm. Nicht erst einem ganzen Volke, schon dem Einzelnen naht er mit verzeihender, helfender Liebe. Dazu bedarf es nur gläubigen Vertrauens, das seine immer zuströmende Liebe ergreift. Mit solchem Glauben wird der Einzelne Gotteskind. Er steht fortan der Welt verwandelt gegenüber, nicht aus ihr sich seine Götzen bereitend, sondern ihr mit selbstlosem Liebeswillen zu dem Gottesreiche aufhelfend, das werden soll. Wie er sich von der Gotteinheit getragen weiß, will er jetzt nichts anderes als Gottwerte verwirklichen.

Sehr bald, vielleicht schon bei Jesus selbst, beginnt das Gedankenspiel mit der Person des Verkünders und bringt in die Heilslehre einen besonderen Einschlag. Davon sehen wir noch ab, ebenso von der nationalen Beschränkung, sowie von den anthropomorphistischen und psychologistischen Voraussetzungen, in denen die Heilslehre auftritt. Die erstere Beschränkung sollte bald nachher Paulus überwinden, die letzteren zu logisieren sind Jahrhunderte nötig

gewesen. Das Neue und Bedeutsame der Lehre sticht ohnedies ins Auge. Ist hier doch der Widerspruch, in den sich die so viel spätere Philosophie Plotins mit sich selbst und dem altplatonischen Kerngedanken verstrickt, im voraus gehoben.

Der Altplatonismus sah die ideale, Werte schaffende Mission der Menschenseele. Diese sieht auch der Nazarener. Zugleich sieht er, daß dazu im Kern der Seele „Reinheit“ von der Weltgesinnung und Kraft über die Versuchungen der Welt gehört. Plotin sah, daß die Seele in das Weltleben schon so eingetaucht ist, daß sie sich, außer bei gänzlicher Abkehr von allen Dingen der Welt, nur immer tiefer in die Weltgesinnung verstrickt und immer weiter von Gott entfernt. Deshalb ist ihr die von Platon gestellte Aufgabe unmöglich. Vielleicht wäre sie, nicht aus der eigenen Kraft des Menschen, der nur Individuum unter Individuen ist, aber aus der Kraft des Ganzen möglich, wenn sich der Mensch Gottes, des Welt- und Wertzentrums, bemächtigen könnte. Solches Einswerden mit Gott gelingt in der Extase. Indessen versinken wir dabei ganz in Gott, alles Einzel- und Weltbewußtsein schwindet. Die von Platon gestellte Aufgabe bleibt unmöglich. Dagegen die Jesuslehre: die Vereinigung mit Gott bedeutet kein bewußtloses Versinken in ewige Abgründe. Sie geschieht in einem besonderen Gottesbewußtsein, dem Glauben. Er läßt uns, inmitten des Gefühls eigener Ohnmacht, die höhere entgegenströmende Kraft Gottes ergreifen. Dadurch werden wir befähigt, sittliche Aufgaben an uns und Anderen zu vollbringen. Der Glaube erscheint hier geradezu als das Mittel, nicht in der Gottheit zu ertrinken, sondern, von ihr erfüllt, nach außen zu wirken, die Welt zu gestalten.

Nach Plotin steht es bei uns, in den Zustand der

Extase zu kommen. Alle religiöse Bewegung kann nur vom Menschen aus stattfinden. Die Gottheit ist unbewegt, wir sind bewegt und können sie durch die Bewegung unseres Denkens erreichen. Es braucht dazu nichts weiter, als daß wir uns in unsere vernünftige Natur vertiefen. Der Grieche setzt voraus, daß wir noch die Wahl zwischen Gott und Welt haben. Er wendet sich an uns, als könnten wir uns, wie Glieder eines freischwebenden Geisterreichs, nach Belieben bald in die Welt, bald von der Welt kehren. Der Prophet aus Israel sieht unsere Lage anders an. Wir sind, weiß er, in die Weltgesinnung geboren und verfangen und hängen den von außen kommenden Reizen auf unsere Eitelkeit, Habsucht und Genußsucht mit allen Fasern unseres Ich an, das sich in Lebensgier auf Welt und Dinge wirft. Im Leben stehen heißt wollend, nichtwollend immer von neuem schuldig werden. So können wir von uns aus nicht mehr die Reinheit aufbringen, die wir brauchen, um unser und alles Leben in Wert zu verklären. Wir verlangen in Wert (nicht in Glückseligkeit) zu stehen, ohne dazu kommen zu können. Nur eine höhere Macht kann und wird uns reinigen, wenn wir mit dem Verlangen nach Reinigung zu ihr kommen.

Hiermit stehen wir bei der eindrucksvollen und historisch so zwingend gewordenen Lehre von der entsühnenden und helfenden Gottesliebe. Mit ihrem bewegten voluntaristischen Zuschnitte rüttelt sie an den intellektualistischen Fundamenten aller griechischen Religiosität. Nicht wir vermögen uns nach Belieben durch eine bloße Tat des Denkens in Gott zu versenken. Unser haltloses Wollen wird uns immer in die Welt hinaus, nicht über die Welt hinauf führen. In unserer Schwäche und Schuld können wir die Kluft nicht überbrücken, die uns vom Heilig-Reinen trennt.

Darum strömt Gottes Liebeswille uns entgegen. Die weltüberlegene Macht verhüllt sich nicht kalt und selbstgenügsam in ewigem Schweigen. Sie ist Wille, der unserer Seele nahe ist und nur auf ihre vertrauende Hingabe wartet, um sie zu füllen. Mit so viel Einsatz sich die Seele hingibt, mit so viel Gotteskraft und Gotteswert wird sie erfüllt. Fortan wird sie von der Bewegung des Weltlebens nicht mehr mitgerissen, sondern hat den Halt gewonnen, um wollend und wirkend ihre eigene neue Bewegung hinauszutragen.

Solche neue Bewegung soll auch die Seele nach dem Evangelium hinaustragen. Die Welt gilt nicht als ein Seelenkerker, sondern als ein Arbeitsfeld für ideelle Aufgaben, wie es Platon in seinen besten Einsichten gelehrt hatte. Frei, von innen bewegt und von innen gestaltend, tritt der Verwandelte in seine Umgebung hinaus. Die gotterfüllte Seele will schaffen. Sie will die religiöse Glut nicht in sich verschließen, sondern läßt sie aus sich hervorbrechen. Jedes Lebende will Ausdruck und Gestalt. So ringt nach Darstellung und Gestalt auch, was in geistig bewegten Menschenseelen lebt. Das regt sich in Gedanken und Bildern, Stimmungen und Impulsen, das muß sich äußern in Wort, Form und Tat. Daher der Trieb, andere Seelen zu ergreifen und mit sich zu reißen, daher das Verlangen, den ganzen vorhandenen sozialen Weltstand in ein Gottesreich zu beleben und umzugestalten. Selbst dem leblosen Stoffe strebt die religiös erneuerte Seele bildend und bauend ihr inneres Leben einzuhauchen.

Im Evangelium ist nur ein kleiner Teil der Aufgaben geahnt, für die es die Kraft des geistig erneuerten Menschen frei machen sollte. Genug, daß es die Gottesgemeinschaft nicht als eine Flucht aus dem

Weltleben, sondern als eine neue Bewegung auf dasselbe hin begreift. Die Gleichgültigkeit gegen äußeres Handeln, die wir bei den ersten Christengemeinden in Erwartung des nahen Weltendes finden, geht nicht durch Jesu Lehre. Auch nicht die extatische Flucht vor den Dingen, der Sturm der Seele aus der Sinnen- in die Innenwelt, der den Neuplatonismus kennzeichnet. Ebensowenig die ängstliche Scheu, das Entsetzen, vor der Berührung mit der Welt, der Welthaß, der die späteren christlichen Asketen ergriffen hatte. Vor den Dingen fliehen, hieß ihnen vor der Möglichkeit, ja Notwendigkeit der Schuld fliehen. Als läge die Gottesentfremdung in den Dingen der Welt und nicht in dem Weltsein des Herzens! Freilich ist es bequemer die Welt zu verneinen, als sich zu verneinen. Der Gläubige des Evangeliums steht der Welt unbefangen gegenüber, mutig gegen ihre Widerstände, wo es die höheren Aufgaben gebieten, mit froher Tatkraft, wo er auf das Aufblühen von Gotteswerten hofft. Als die deutsche Mystik in ihrer Weise die Jesuslehre erneuerte, erneuerte sie auch gegenüber der mittelalterlichen Weltverachtung und mönchischen Weltverneinung den Sinn für die fröhliche Arbeit in der Welt. Heller und heller wurden die Augen, bis ihnen die Spuren göttlicher Schönheit auch aus der stummen Natur wieder entgegenglänzten.

Den Mittelpunkt des Evangeliums bildet indessen das Verhältnis der Seele zu Gott. Alles was wir über ihr Verhältnis zur Welt gehört hatten, ist dadurch bedingt, daß die Seele gotterfüllt ist, in und aus Gott lebt. Die gläubige Seele lebt in Gott, statt, wie in Plotins Lehre, bewußtlos zu werden. Ihr erwächst sogar ein gesteigertes Sein. Indem sie den Quell- und Belebungsstrom aller Werte berührt, tritt in ihr das Seiende und Seinsollende in lebendige Spannung.

Jetzt empfindet sie das Ungenügende als ungenügend. Alle Werte, die vor dem Bewußtsein stehen, werden jetzt erst wirksam. Sie hören auf, bloße Vorstellungen zu sein, sondern werden in ihr zum Leben. Wir meinen ein höheres Leben, zuletzt das Leben Gottes, in uns zu verspüren. Jesus hat die eigentümliche Art, wie die Seele ihre Gottergriffenheit erlebt, in doppelter Weise gezeichnet.

Die eine Kennzeichnung ist psychologistisch und anthropomorph. Das Verhältnis Gottes zur Seele erscheint einmal als das Verhältnis zweier Willen, eines führenden und eines geführten. Gott gilt, trotz aller Liebesgemeinschaft, die zwischen ihm und der frommen Seele besteht, als eine jenseitige Kraft, die sich herniederneigt, als ein persönliches Geistwesen voll Liebe und Erbarmen. Sein heiliger Wille strömt uns helfend und begnadend entgegen, um die Gemeinschaft zwischen ihm und dem Geschöpfe, die durch die Sünde aufgehoben ist, wieder herzustellen. Uns fällt die verschiedene Art und Weise ein, wie Platon und Aristoteles das kosmologische Problem behandelt hatten. Nach Platon wird Gott, die Idee der Harmonie oder Ordnung, durch Liebe zur Selbstmitteilung getrieben. Darum verwandelt er, vermöge der Weltseele, den ungeordneten Zustand, in dem er die Welt vorfindet, in einen geordneten. Nach Aristoteles fällt die Tätigkeit nicht auf Seite Gottes. Sie fällt ausschließlich auf Seite der Welt, die zu Gott, dem ruhenden Beweger, hinstrebt. Derselbe Gegensatz wiederholt sich jetzt auf ethisch-religiösem Gebiete zwischen Jesus und Plotin. Nach Plotin stürzt die Seele, angezogen, in Gott hinein, wie nach Aristoteles alles Weltgeschehen nach der göttlichen Zweckform hin aus der Möglichkeit hervorgezogen wird. Nach Jesus wird, gleich der ungeordneten Materie Platons, die Seele von

Gott her ergriffen und verwandelt, nur unter der Bedingung freilich, daß sie seine entgegenkommende Gnade auch annimmt und sich ihr öffnet.

Gewiß weiß das Bild, das uns den erbarmenden Liebeswillen eines himmlischen Vaters vor Augen stellt, anschaulich zu packen. Aber es ist doch nur Symbol der religiösen Wahrheit, nicht diese selbst. Gott auf die reuige Hingabe der Seele wartend, um ihr erst auf ihr inneres oder äußeres Bekenntnis seine Gnade zu gewähren: hier kommen in das Verhältnis der Seele zu Gott, das überzeitlich und überpersönlich ist, zeitliche und persönliche Bestimmungen hinein. Sie sind Reste der Jehova-Religion, die Gott in die Geschichte Israels bald hatte eingreifen, bald sich zurückziehen und warten lassen.

Auch sein eigenes Verhältnis zu Gott faßt Jesus als ein Liebes- und Gemeinschaftsverhältnis auf. Nur ist es, weil nie durch Schuld und Fehl getrübt, inniger und näher als das Verhältnis Gottes zu den übrigen Seelen. Es ist ein Verhältnis heiliger Berufung seitens Gottes, ein Verhältnis unbeirrbaren Gehorsams, wandelloser Hingabe seitens des sündenreinen Menschen. „Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe!" Noch verkehren zwei Willen miteinander, von denen der eine über, der andere untergeordnet ist, der eine auferlegt, der andere annimmt, dort der Wille des Vaters, hier der Wille des Sohnes. Aber eben dieser Sohnesbegriff im Munde Jesu enthält den ersten Keim, über die Vorstellung der Liebes- und Gehorsams*gemeinschaft* hinauszugehen und den Gedanken einer Wesens*einheit* zu entwickeln. Mindestens für Jesus selber gerät die Jenseitigkeit Gottes ins Schwanken. Im eigenen Willen verspürt der Verkünder des Evangeliums die göttliche Bewe-

gung. Neben der Auffassung, daß göttliches und menschliches Wollen von verschiedenen Einheitspunkten ausgehen, das eine sich herniederneigt, das andere hinauflangt, daß also zwei Willen gesondert, wenn auch mit und für einander bewegt sind, klingt ahnungsvoll schon die andere Wendung an, daß es sich um eine Willensbewegung handelt. „Ich und der Vater sind eins."

Die Orthodoxie des Mittelalters hat hier ein besonderes Mysterium, das Mysterium der göttlichen Zwei-(Drei-)einigkeit, angeschaut. Nur für Christus allein höre der Wille Gottes auf, jenseitig zu sein; beide seien von Ewigkeit her eins gewesen. Gott-Vater und Gott-Sohn, lehrte man, bilden eine göttliche Wesenheit, die in zwei Persönlichkeiten entfaltet sei, zwei Willensträger mit einem Wollen. Da man die Jenseitigkeit und Persönlichkeit Gott-Vaters festhielt, mußte freilich der Sohn, für den die Jenseitigkeit des Vaterwillens aufgehoben war, mit verjenseitigt, zu einer eigenen göttlichen Potenz emporgehoben werden, deren Unendlichkeit mit derjenigen des Vaters wetteiferte.

Der andere Weg wäre gewesen, nicht den Sohn in den Vater zu verjenseitigen, den Jesuwillen in Gott zu verlegen, sondern den Vater in dem Sohn zu verinnerlichen, ihn als unendliche Geistigkeit in den Tiefen des Jesuwillens aufzusuchen. Die Lehre von der jenseitigen Doppelpersönlichkeit, die in den Nebeln des Mysteriums ihr Dasein fristete, war dann nicht mehr aufrecht zu erhalten. Sie mußte einem besseren Begriffe weichen, den die irdisch menschliche Anschauung Jesu in anschaulicher Klarheit und schlichter Hoheit entgegentrug: dem Begriffe durchgeistigter Menschenpersönlichkeit, wesenhaft gewordenen Geisteslebens in menschlichen Seelen.

Jener Zeit und vielen Jahrhunderten nachher fehlten die Denkmittel, um diesen Begriff zu entwickeln. Um nur eine Schwierigkeit zu nennen, in welches neue Verhältnis hätte man die äußere Welt, das Schöpferwerk des Vaters, zu solchem allerinwendigsten Geistesleben bringen sollen? Das Verhältnis, in das man seit alters nicht umhin konnte, Gott und Welt zu setzen, gab nach wie vor das Maß ab auch für die Art, wie man Gottes Verhältnis zur Seele faßte. Dort schien der Begriff substanzieller Kraft und Allmacht unentbehrlich, und mit demselben Begriffe operierte man, um die Tatsache göttlichen Lebens in der Seele gedanklich zu bestimmen. Um dieses Verhältnis völlig zu durchleuchten und damit das tiefe letzte Wesen der Persönlichkeit aufzuhellen, hätte man von jedem Substanzbegriffe Abschied nehmen müssen. Kann doch keine Rede davon sein, daß Persönlichkeit jemals fertig wäre, weder bei Gott, noch bei Menschen, geschweige, daß im Wunder des Gotteserlebnisses eine persönliche Substanz hier und eine persönliche Substanz dort ihr Wollen ineinanderschmölzen; sondern in leere Seelenhaftigkeit, die noch nicht Persönlichkeit ist, lebt überpersönliche Geistigkeit hinein, und nun erst wird und erlebt sich Persönlichkeit.

Persönlichkeit ist der Name, einer unter vielen, für Seelenvergeistigung. Sie ist den Besten ihrer Zeit Jahrhunderte hindurch ahnungsvolles Erlebnis geblieben, nicht zugleich klarer Vorstellung und Begriff geworden. Mindestens das aber hat man früh erkannt, daß es sich hier um ein Erlebnis von allertiefstem Werte und Gehalte handelt. Schon das Evangelium ringt nach Ausdruck für das Unaussprechliche. Solange es das weltentiefe Ereignis als ein Liebesverhältnis verdeutlicht, sind seine Bezeichnungen anthro-

pomorph und psychologistisch. In neuen Prädikaten, die Gott beigelegt werden, dem Vaternamen, dem Liebesnamen, wird das Erlebnis mittelbar beschrieben.

Aber neben den Ausdrücken, die die Persönlichkeit Gottes unterstreichen, findet sich die unvergängliche Wahrheit vom Persönlichkeitsleben der Seele unmittelbar erkannt und betont. Nach dem Evangelium hat die geistige Lebendigkeit der Person, dies neue Leben, das durch Gottes geistige und vergeistigende Nähe gewirkt wird, einen unverlierbaren Wert. Er heißt „das ewige Leben“ oder „das Himmelreich“. Es ist ähnlich, wie wenn die Denkprozesse, die an sich leer sind, vom Gehalt der Wahrheit berührt werden. Leuchtet dies Licht auf, tritt Wahrheit in eine Vorstellungsbewegung hinein, so gewinnt die letztere Geltung für alle Zeiten. Ähnliches geschieht der Seele, in der Werte mit dem Einheitsbewußtsein aller Werte leben. Sie wird dadurch selbst zu geistiger Einheit und gewinnt persönliche Wahrheit, die Wahrheit ihres Wesens. „Ewiges Leben“ bedeutet im Evangelium ein für allemal nicht die Fortdauer der bloßen Existenz, die als solche wertlos ist, sondern die immer gültige Werthaftigkeit der geistig belebten Individualität; nicht die zeitliche Ausdehnung des endlichen Bewußtseins ins Unendliche, sondern das Aufleuchten unendlicher Tiefen in jenem, nichts Psychologistisches, sondern geistig Gültiges.

Dieser Begriff des ewigen Lebens, der von geistigem Leben umgelebten Menschenseele, steht im Mittelpunkte der evangelischen Verkündigung. Wie wenig kommt es neben diesem entscheidenden Begriffe des Gotteserlebnisses darauf an, zu wissen, was Gott selbst ist! Wenn er nur Persönlichkeitsleben wirkt! Wenn sich nur das menschliche Bewußtsein in Hingabeerfahrungen, die immer wiederholt werden kön-

nen, mit geistigen Unendlichkeiten erfüllt weiß! Alle evangelischen Prädikate Gottes sind nur von jenem Erlebnisse aus bestimmt und davon getragen. Dies neue geistige Wesen wird als eine Begnadung, als ein in die Seele einflutender Lebensstrom, gefühlt. Darum erhält Gott den Vaternamen, den Namen der Liebe.

Gott heißt nicht nur die Liebe, er heißt auch heilig. Hierin kommt eine neue Seite des evangelischen Gotteserlebnisses zum Vorschein. Der Blick lenkt sich auf die Vorbedingungen, unter denen es sich ermöglicht.

Wohl verwarfen auch die Stoiker die eitele Selbstgewißheit derer, die sie „Toren" nannten. Wertlos, wie das Äußere, das sie berührt, ist auch ihr Ich. Um so mehr betonten sie die vernünftige Selbstgewißheit des Weisen. In seiner Vernunft und Vernunftbezeugung entdeckt er den Wert aller Werte. Wie weit ist die Lehre Jesu von solcher Stimmung entfernt! Nicht eher neigt sich nach ihr Gott zum Menschen, als bis letzterer in tiefster Seele erkannt hat, wie wertlos sein bloßes Ich sei, als bis ihn der Hunger nach lebendigem Wertgehalt, nach Wesen und Wahrheit in sich selber, verzehrt. Nach Plotin muß, damit die Seele in Gott tauchen kann, alles Bewußtsein schwinden. Nach dem Evangelium muß im Wollen und Denken ein Teil unseres Bewußtseins untergegangen sein, damit Gott in uns hineintreten kann: jede Eigensucht und Eigenliebe, auch jede Selbstbespiegelung in unserer Vernunft. Mit jedem Fünkchen Ichsucht, das in uns bleibt, stellen wir uns Gott, der sich in uns durchsetzen will, entgegen. So viel mehr Ich, so viel weniger Gott ist in uns, so viel weniger vermögen wir seine Aufgaben, die in unserer Eigenart und unseren Lebensverhältnissen angelegt sind,

zu erkennen, um so weniger wollen wir sie ergreifen.

Aber kann denn die Macht Gottes aufgehalten werden, wenn er in uns wirken will? Braucht es unseres Entschlusses, damit uns seine Geistigkeit erfüllt? Hindern ihn menschliche Widerstände? Oder, wenn nicht seine Macht, sondern sein Wille in Frage käme, wie anthropomorphistisch denkt man von Gott! Als versage er sich nach Belieben hier einem Unbußfertigen, um sich dort in Gnaden zu dem zu wenden, der um eigenen Unwert trauert! Solche Bedenken kommen freilich nur solchen, die die Vorgänge, um die es sich handelt, transzendent nehmen. Statt dessen ließe sich fragen, ob nicht im Grunde des Evangeliums der ganze Heilsprozeß ins menschliche Subjekt zurückverlegt ist? Hängt es doch von unserm inneren Zustande ab, ob sich Gott uns zuwendet, von Gott, ob wir auf und gegen die Welt wirken können. Bei solcher Fassung könnte der anthropomorphe Theismus leicht ganz versinken. Das Bild des transzendenten Gottes beginnt zu verblassen, das Bild des immanenten Gottes beginnt aufzuleuchten.

Aber ob man die Vorgänge so beschreibt, wie es die Synoptiker getan haben, oder so, wie es die spätere deutsche Mystik versucht, unter allen Umständen wird das menschliche Subjekt durch den Wahrheitsgehalt jener Lehre im innersten aufgerüttelt. Die Spannung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen in uns ist auf das höchste gesteigert; ganz anders als bei Platon und Plotin. Erst in dieser Lehre wird jede faule Beschaulichkeit abgeschnitten, die Trägheit des Willens erschüttert, die Selbsteinschätzung des Hochmuts entwurzelt, dennoch die Kraft des Wirkens nicht gebrochen. Vielmehr wird letztere, indem sich das Ich sammelt und geistig er-

neuert, verdoppelt. Um den Preis vollzieht sich die Erneuerung, daß wir uns in unserer Wert- und Wesenlosigkeit als nichts, d. i. als geistig Arme, fühlen, (bei Plotin nichts sind), daß wir unsere Passivität gegenüber einer uns ergreifenden Bewegung fühlen, daß wir uns in Befleckung und Beschämung fühlen vor dem heilig Wesenhaften, das uns berührt, daß wir mit dem Willen der Hingabe Forderungen und Aufgaben eines wahren Lebens fühlen. Dann kommt der überpersönliche Gott, den Plotin geahnt hatte, zu persönlichem Leben im menschlichem Bewußtsein, es kommt das geistige Leben mit seinem inneren Halt und Gehalt. Es kommt zu jedem nach dem Einsatze, den er ihm gibt. Je mehr die Seele gibt, umsomehr gewinnt sie, für die Bitternis ihrer Unreinheit Verklärung in Reinheit, für Leiden Freuden, für den Verzicht auf ihr falsches Selbst ein wahres Selbst. Solches Gotteserlebnis ist kein verzücktes Einschlafen in ekstatischen Wonnen, kein selbst- und eigenwilliges Durchbrechen der Seele durch verschlossene Türen, sondern es ist ein Erlebnis voll tiefen Ernstes. Es erwächst nicht in inneren Gesichten, sondern innerem Verzichten, geht durch Seelennot und -Kampf hindurch.

Diesen Ernst des Gotteserlebnisses schärft das Evangelium, indem es in seiner Weise jenes Erlebnis als eine Liebes- und Gehorsamsgemeinschaft faßt, immer und immer wieder ein. Darum stellt es dem Liebesnamen Gottes, aus dem sich faule, eitele, selbstsüchtige Seelen das Recht nehmen möchten, auf Gnadenerfahrungen zu pochen, den anderen zur Seite: Gott ist heilig. Erst in beiden Namen zusammen, „Gott ist die Liebe", „Gott ist heilig", erschöpft sich der volle Inhalt des evangelischen Gotteserlebnisses.

§ 10.

Das Christuserlebnis und die Christologie[1].

Nicht an das Gotteserlebnis, das der Nazarener geschildert hatte, hat die philosophische Spekulation der ersten christlichen Zeit angeknüpft. Vielmehr als das unmittelbare Verhältnis Gottes zur Seele trat das Verhältnis der Seele und Gottes zu Jesus, dem Verkünder der Heilsbotschaft, in den Vordergrund. Das kam daher, daß sich bei den Bekennern des Evangeliums eine neue religiöse Erfahrung gestaltet hatte, das Christuserlebnis. Jesus, der die Einigung mit Gott verkündet hatte, wurde als der Vermittler und Hersteller der Vereinigung ergriffen.

Es war dieselbe Zeit, in der Philos logische Spekulation Gott über alles Irdische und Zeitliche so hoch hinausgehoben hatte, daß die unmittelbare Beziehung zwischen Gott und der Welt undenkbar wurde. Nur die von ihm ausgehende Gotteskraft und Weisheit des Worts, der Logos, strahlt in die Räume ein. Was logisch bei Philo wirkte, wirkte praktisch-ethisch in den Anhängern des neuen Glaubens. Jesu Predigt hatte den Hörern ihre Sündenschuld viel brennender in das Gewissen geschrieben, als es je vorher der Fall gewesen war. Nicht erst, wer seinen Bruder tötet, schon wer ihm zürnt, verdient das Gericht. Nicht erst, wer die Ehe bricht, schon wer buhlerische Lust zu einem Weibe trägt, wird vor Gott schuldig. Gott verlangt nicht nur Liebe zum Nächsten, sondern sogar zum Feinde. Die Seelen, die durch diese Predigt geschüttelt wurden, fühlten sich in eben solcher Ferne von Gott, wie Jesus sich Gott nahe wußte.

[1] Man sehe Harnack „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ (Vierte Auflage) 3 Bde. Pfleiderer „Die Entstehung des Christentums“ und „Die Entwicklung des Christentums“.

In seinem Gotteserlebnis empfand er die Bürgschaft für das Heil, dessen Botschaft er brachte, so streng er Gottes Heiligkeit betonte. Um so begieriger ergriffen sein Zeugnis auch die, die von dem Grade ihrer Verschuldung bedrückt waren. Über dem Bewußtsein ihres Abstandes von Gottes Heiligkeit verwandelte sich ihnen der Bote göttlicher Liebe und Vergebung nicht nur in den Bürgen, sondern auch in den Mittler des Heils. Diese Stimmung berührt sich mit jener der philonischen Philosophie. Der Gegensatz Gottes gegen die Welt beherrscht Philos Lehre vom „Einen" und nötigt den kosmologischen Denker, den Begriff von Mittelwesen einzuführen. Der Gegensatz Gottes gegen die menschliche Schuld beherrscht die religiös ergriffenen Gemüter und zwingt ihnen den Gedanken des Mittlers auf. Insoweit entsprechen sich die gläubige Christus- und die philosophische Logos-Konzeption.

Zum kosmologischen Gehalte der letzteren bildet jene die ethische Parallele. Gleichwohl hat Philos Lehre, so rasch sich der Logosgedanke unter den Gebildeten verbreitete, die Anfänge des christlichen Denkens nicht beeinflußt. Der Versuch, die Christus- und die Logosidee zu verschmelzen, ist späteren Datums.

Man mache sich die Eigenart des Christuserlebnisses klar. Deutlich genug hebt es sich von Jesu eigenem Gotteserlebnisse ab. Er fühlte sich von der ihm entgegenwehenden Gottheit unmittelbar getragen. Die Aufgabe, die vor ihm stand, empfand er wie ein Einfluten ihres Willens in den seinen, der in schrankenloser Anziehung mitbewegt wurde. So lauter die Liebeshingabe an das göttlich Empfundene, so restlos der Einsatz des Gemüts, daß die göttliche und menschliche Bewegung als eine erfahren wird. In diesem Bewußtsein innigster Gottesgemeinschaft ist

das Gefühl der Gottentfremdung nicht möglich, die Zwischenschaltung einer Vermittlung nicht denkbar. Anders das Christuserlebnis der Jesugläubigen. Nicht positiv durch das Bewußtsein der Aufgabe, sondern negativ durch das Bewußtsein der Verfehlungen der Aufgabe ist es bedingt. Nicht das Gefühl der Gottesgemeinschaft wirkt (wie bei Jesus), sondern das Gefühl der Gottentfremdung. Der Erschrockene stempelt seine Verfehlungen zu Abwendungen seines Wesens von Gott, nicht daß er sie leichtherzig auf entschuldbare Mängel schöbe. Er spürt, daß jeder Rest, wo er sich nicht *ganz* eingesetzt hat, ein *Entgegensetzen* gewesen ist, und er fühlt diesen Rest immer neu aus seinem Wesen hervorkommen, wie eine ihn von Gott trennende Kraft. So tritt hier die Empfänglichkeit, durch göttliche Aufgaben unmittelbar bewegt und von ihnen voll zu werden, gegen das Bedürfnis, sich von der Last und den Nachwirkungen der Vergangenheit erst entsühnt zu finden, zurück. Nicht in jenen Aufgaben selbst und in der Art, wie sie die Seele ergreifen und begnaden, wird die Erfüllung mit, die Heraufhebung zu geistiger Wesenheit empfunden. Vor das Berufungsgefühl *zu* neuem Leben stellt sich der Wunsch, des Erlösungsgefühls *vom* alten zu genießen. Die Gewißheit der Entsühnung bildet bei diesem Seelenzustande die Vorbedingung, um erst als Folgeempfindung das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft aufsteigen zu lassen. Noch später, als letzte Frucht, mag dann das dritte Erlebnis heranreifen, daß der Geist Gottes neue Aufgaben wirkt.

Unmittelbare Sicherheit in Gott bei dem Gotteserlebnisse Jesu. Es ist, könnten wir sagen, eingliedrig. Das Christuserlebnis seiner Gläubigen ist dagegen, wenn es sich in allen seinen Folgen entwickelt, dreigliedrig. Hiermit ist schon gegeben,

daß sich die volle ungebrochene Kraft nach außen nur in jenem darstellt. Bei diesem muß nicht, aber kann der Wunsch, sich der Erlösungsempfindung immer neu zu vergewissern, die Weltwirksamkeit bis zur Weltmüdigkeit schwächen. In der Seele, die ihre Unseligkeit im Erlebnisse des Mittlers löscht, lebt nicht immer das starke Bewußtsein, daß durch sie selbst als Mittel geistige Ströme in die Welt gehen sollen. Es ist nicht dasselbe, ob man sich von Verfehlungen aufgerichtet oder zu neuen Aufgaben hingetragen weiß. Trotz alledem kehrt sich auch das Christuserlebnis seinem Geiste nach nur gegen die innere Weltgesinnung, nicht gegen das äußere Weltwirken. Es steht hinter dem Gotteserlebnisse Jesu an aktiver Kraft zurück, läßt sie aber (man denke an die Missionstätigkeit der Apostel) nicht vermissen. Ihm wohnt immer noch eine ganz andere Tiefe und ein anderer Gehalt inne, als dem ekstatischen Gotteserlebnisse Plotins. Die Weltflucht, die sich von allen Aufgaben nach außen zurückzieht, ist nicht Prinzip, sondern tritt im Jesugläubigen höchstens akzidentell hervor. Empfängt er doch nicht nur aus Jesu Erlösungstode Vergebung, sondern auch aus seinem Leben das Vorbild liebenden Wirkens. Eben darum bleibt jene innere Verlebendigung zur geistigen Persönlichkeit gewahrt, die im ekstatischen Gotteserlebnisse so entscheidend fehlt. Nichts von plotinischer Selbstübersteigerung, die in ein leeres Nichts mündet, sondern aus der Gesinnung der Selbstentäußerung wird der höhere Reichtum geholt.

Bei jedem Gotteserlebnisse zeigt sich das Streben, die inwendigen Stimmungen in gedankliche Bestimmungen umzusetzen. Die ersteren gehen vorüber, letztere lassen sich festhalten. Sie können das Erlebnis, wenn es wiederkehrt, klarer und bestimmter

machen. Sie können aber auch die Staubschicht werden, unter der die ursprüngliche Tiefe mehr oder minder versandet. Wie sich aus Plotins ekstatischem Gotteserlebnisse Gedanken über das Unbewußt-Überseiende, wie sich aus dem Gotteserlebnisse Jesu Gedanken über den Vatergott der Liebe herausgelöst haben, so löste auch das dreigliedrige Christuserlebnis gedankliche Bestimmungen über Christus, Gott und den heiligen Geist aus. Den Niederschlag der Bestimmungen über Christus nennt man die „Christologie“. Diese wurde freilich nicht nur von dem Christuserlebnisse der Gläubigen getragen, sondern war auch nach Jesu Selbstzeugnis über sein Gotteserlebnis einzurichten. Der Gefahr, daß hierbei die Lehre *über* Jesus die innere Wahrheit der *Jesulehre* mehr verdunkle, als erläutere, ist man nicht immer entgangen. Sehen wir doch das Gotteserlebnis Jesu schon im Christuserlebnisse der Gläubigen nur wie im Spiegel gebrochen und in der Christologie gar nur wie in einer Spiegelung des Spiegels. Es liegt hier etwas Ähnliches vor, wie bei der Umsetzung einer Gleichung in andere und immer andere Koordinatensysteme. Dabei können Fehler begangen und verdoppelt werden.

Sind solche Fehler in der historischen Entwicklung der Christologie begangen worden, so hat diese den Vollgehalt der Jesulehre auf Umwegen zuletzt doch wieder erreicht. Freilich muß man genannte Entwicklung nicht mit der kirchlichen Dogmenbildung enden lassen, sondern auch den philosophischen Gedankenreichtum hineinnehmen, mit dem voreinst die deutsche Mystik, später der deutsche nachkantische Idealismus die überlieferten Symbole neubelebt hat. Vermöge derselben Christologie, durch die man Jesu Gotteserlebnis in unerreichbare Fernen entrückt hatte, wird es nachmals für die Menschheit zurückgewonnen; und nun

erst wird es ganz aus den Schalen der Transzendenz losgelöst, die es bei Jesus umkleidet hatten.

Die Christologie hebt damit an, daß sie Jesus immer bestimmter aus einem Menschen in eine göttliche Potenz verwandelt. Das geschah noch nicht innerhalb des Vorstellungskreises der Judenchristen. Ihnen gilt Jesus noch als sündloser Mensch, den Gottes Ratschluß seit Ewigkeit zum Opfertode vorgesehen und nur nachher durch die Auferstehung erhöht habe[1]. Aber schon der Apostel Paulus erblickt in Jesus ein vorzeitliches, in sich selber ewiges Geistwesen. Er habe sich in freiwilligem Gehorsam von sich aus in Fleischesgestalt hineingegeben, um Sünde und Tod, die darin sitzen, zu überwinden[2]. Diese Christologie des Apostels Paulus ist nach allem, was wir wissen, nicht von Philos Philosophie bestimmt. Eher dürften darauf die syrischen Mythen gewirkt haben, die er in Antiochia von einem leidenden, sterbenden und auferstandenen Gotte vorfand[3].

Paulus hat hiermit nicht nur das Evangelium in die Sehnsuchten und Verzweiflungen des ausgehenden Altertums hineingetragen. Er ist umgekehrt daneben auch selbst in den Bannkreis der Wertanschauungen geraten, die damals in der griechisch-römischen Welt aufstiegen. Wie diese ließ er zwischen Geist und Fleisch einen Wertgegensatz klaffen. Der vorzeitliche Christusgeist erniedrige sich, indem er in das Fleisch geboren werde. Aus dem Reiche des Lichts und der

[1] Die „adoptianische 'Christologie“. Vgl. Harnack, a. a. O. I, S. 799ff., 45, 210.

[2] Die „pneumatische Christologie“ ib. S. 211.

[3] Pfleiderer „Entstehung des Christentums“ S. 130, 143, 147. Wendland „Handbuch zum neuen Testament“ Bd. I, 2. „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum“, 167, 179, 184ff., 221, 234.

Wahrheit steige er in die verderbliche Welt des Fleisches hinab, in dessen Natur die Sünde und das Nichtsein (der Tod) liege. Nicht die Verklärung und Vergeistigung, sondern die Überwindung des Irdischen steht bei dieser Auffassung im Vordergrunde. Ganz konsequent betont Paulus dementsprechend Christi Leiden und Sterben[1]. Der vorzeitliche Christusgeist habe in menschlicher Gestalt die Sünde abgebüßt, wegen der das ganze Menschengeschlecht Gottes Zorns schuldig geworden sei. Über der Funktion stellvertretender Genugtuung tritt hier das historische Leben Jesu zurück. Genug, daß uns der Tod des fleischgewordenen Gottessohns mit Gott versöhnt hat.

Im Unterschiede hiervon betont das Johannes-Evangelium vor allem das Leben Jesu, die Art, wie er liebend handelte, litt und starb. Sei doch, nimmt es an, jenes Geistwesen deswegen Fleisch geworden, um das ewige Ideal einer gottgefälligen, in Gott vergeistigten Menschheit greifbar anschaulich darzuleben. Zu derselben Gottesgemeinschaft, wie er von Natur, seien wir durch Gnade berufen. Mit dem Glauben an ihn und seine Sendung senke sich die Kraft des gotterfüllten Lebens auch auf uns herab[2].

Man sieht, der Glaubensinhalt der ältesten christlichen Gemeinden und ihr Bekenntnis von Jesus war in sich selber vielfach uneinig bestimmt[3]. Es half über die mangelnde begriffliche Klarheit hinweg, daß noch immer das Christuserlebnis als solches überwog. Von der Botschaft, daß eine Gottestat geschehen sei, um die Menschen zu erlösen, daß sich jeder Einzelne

---

[1] Harnack a. a. O. I S. 103.

[2] Harnack a. a. O. I S. 108.

[3] Das Heilsgut (ewiges Leben) ist teils eschatologisch, teils spirituell, der Heilsmittler teils als Mensch, teils als Geistwesen aufgefaßt.

diese Erlösung durch den Glauben aneignen könne, waren die Herzen enthusiastisch entzündet. Hier fühlte man sich einig, mochten die Auffassungen über das, was die Seelen bewegte, schwanken. In dem Maße aber, wie sich das vordringende Christentum mit dem griechischen Geiste und dessen Bedürfnissen berührte, entwickelte sich immer mehr die Überzeugung, daß der Glaube auch alle Erkenntnis (Gnosis) aufschließe. Es müsse möglich sein, die neuen inneren Wahrheiten des Christentums in den Formen der Philosophie zu entwickeln. Mit den Mitteln, noch nicht der philonischen, sondern vorzugsweise der platonischen und pythagoreischen Philosophie und unter Ablehnung des alten Testamentes versuchten dies im ersten nachchristlichen Jahrhundert die Gnostiker (Basilides, Valentin, Marcian). Mit den Mitteln der stoischen Philosophie und im Anschlusse an das alte Testament treten ihnen im zweiten Jahrhundert die Apologeten (Justin ca. 110—165) entgegen. Aber erst bei den apostolischen Vätern (Tertullian 160—222, Irenäus (140—200) erreicht die eigene Philosophie des jungen Christentums einen gewissen inneren Abschluß.

Die Jesudeutung der Gnostiker spiegelt den inneren Gehalt der Jesulehre nicht. Die griechische Philosophie war über die Frage, wie sich der Gott des ethischen und der Gott des kosmologischen Problems, der Beweger des Seienden und der Beweger zum Seinsollenden, zu einander verhalten, hinweggeglitten. Eben diese Frage drängte sich sofort in veränderter Gestalt den Gnostikern auf, indem sie das alte mit dem neuen Testamente verglichen. Kann der Schöpfergott, der in der jüdischen Geschichte so streng vergeltend waltet, mit dem Vatergotte eins sein, den Jesus verkündet hat?

Die Gnostiker leugnen es. Von jenem übelgesinn-

ten Schöpfergotte stamme die böse Materie, in die die menschliche Seele verstrickt sei. In Christo habe sich der höchste Gott der Liebe offenbart. Der vorzeitliche Christusgeist, unfähig sich mit der unreinen Materie wirklich zu verbinden, habe nur symbolisch menschliche Hülle angenommen und sei in symbolischem Scheine für uns gestorben. Durch den Glauben an seine Sendung und unter dem reinigenden Einflusse mysterischer Kulthandlungen werde auch unsere Seele aus den Fesseln des Stoffleibs erlöst[1].

In dieser gnostischen Lehre keimt eine außerordentlich wichtige Unterscheidung. Es ist die, daß Gottes Verhältnis zur Welt und sein Verhältnis zur Seele auf völlig verschiedenem Boden stehen. Was hätte auch das Aufsteigen von Werten in der Seele mit der Entstehung oder Schöpfung von Dingen zu tun? Auf die Frage nach der Entstehung der Dinge können nur kosmologische Prinzipien, auf die Frage nach dem Heilsgute der Seele können nur axiologische Prinzipien antworten[2]. Das christliche Gotteserlebnis hat es nur mit dem axiologischen, der israelitische Gottesbegriff hat es ebenso ausschließlich mit dem kosmologischen Problem zu tun.

Etwas davon, daß der israelitische Gottesbegriff und das christliche Gotteserlebnis einander völlig fremd sind, haben die Gnostiker geahnt. Hätten sie diesen Gedanken der Fremdheit durchgeführt, so wären sie darauf gestoßen, daß das christliche Gotteserlebnis von dem alttestamentlichen Gottesbegriff im Grunde niemals bedroht werden kann. Sie hätten die *eigene, innere weltüberlegene Gewißheit* des geistigen

[1] Harnack a. a. O. I, S. 271, 283 ff., 297 ff. Pfleiderer „Entstehung“ 219, 227, „Entwicklung“ 28.

[2] Vgl. Schwarz, Grundfragen der Weltanschauung (Physikalische und axiologische Kosmologie).

Lebens empfunden, die von jeder besonderen Lage der Welt unabhängig ist. Mag die Welt noch so übel eingerichtet sein, mit ihrer Einrichtung oder ihrem Verlauf hat es gar nichts zu tun, daß sich im menschlichen Wollen und Fühlen Werte geistigen Lebens durchsetzen können, so wenig wie Sinnestäuschungen zu verhindern vermögen, daß im menschlichen Denken Wahrheit lebendig werden kann.

So freilich empfanden die Gnostiker nicht. Ein Gott der Liebe und ein Gott des Zorns, meinten sie, rängen mit einander um den Einfluß auf die Welt. Das Erscheinen Christi deute an, daß der Gott der Liebe über den Gott des Zorns gesiegt habe.

Es ist klar, daß diese Lehre nun gerade die Gewißheit des Heils, das von Jesus ausgeht, untergräbt. Denn was garantiert, weil Christus nur zeitweilig erschienen ist, daß der Schöpfergott schließlich nicht doch mächtiger als der Gott der Güte sein wird? Ebenso verfälscht der Gnostizismus das Heilsziel. Immer mehr wirft die weltflüchtige Philosophie Plotins ihre Schatten voraus. Der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch wird noch stärker, als vom Apostel Paulus betont. Wie an der Schwelle, bedroht auch im Fortgange des Christentums der alternde Hellenismus immerfort den Sinn der Jesulehre[1], der es auf ein verwandeltes Leben in der Welt aus der Kraft und der Wahrheit ankommt.

Die Apologeten brauchten nicht weit zu suchen, um dem Pessimismus der Gnostiker zu begegnen und der (nach wie vor) kosmologisch verfälschten Heilsgewißheit eine objektive Grundlage zu sichern. In der stoischen Lehre, daß die seiende Notwendigkeit der Welt und die seinsollende fürs Handeln zusammen-

[1] Dies der Grundgedanke in Harnacks Darstellung der Dogmengeschichte.

falle, war ihnen vorgearbeitet, und sie suchten hier weiter zu bauen. Dieselbe göttliche Vernunft, die sich in der Ordnung des Weltgebäudes zeige, gehe auch in die Menschenwelt ein. Ein Teil davon lebe in jeder Menschenseele (als λόγος σπερματικός) und gebe ihr die Ahnung des Wahren und Guten. In Christus habe sich die ganze göttliche Vernunft, dieselbe, die die Welt geschaffen und geordnet, in menschlicher Gestalt offenbart. Die genaue Übereinstimmung seines Lebens mit den Weissagungen der Propheten, sowie die Fülle und Klarheit seiner Verkündigung, nötige uns, an seine Gottessendung zu glauben. Durch sie erweise sich das Prinzip der Welt zugleich als das Prinzip der Güte[1].

Das wird freilich von den Apologeten nur behauptet. Sie machen nicht innerlich begreiflich, können es bei der Heterogeneïtät der axiologischen und der kosmologischen Prinzipien nimmer begreiflich machen, wie die Sphären der Schöpfung und der Erlösung zusammenstimmen können, oder gar, wie sich in der Erlösungsgeschichte die Schöpfungsgeschichte fortsetzt, und wie die gottentfremdete Welt wieder mit Gott verbunden werden kann. Dazu kommt, daß der eigene Wesensgehalt des christlichen Lebens auch bei ihnen verkümmert bleibt. Dort bei den Gnostikern atmete schon die weltflüchtige Stimmung aus der Ausgangszeit des Hellenismus. Hier bei den Apologeten erneuert sich die intellektualistische Stimmung aus der Blütezeit des Hellenismus. Das Christentum wird in ein geoffenbartes System von Vernunftwahrheiten verwandelt. Nichts vom Bewußtsein eigenen Unwerts, keine drückende Erfahrung der Gottentfremdung, vom inneren geheimen Widerstande gegen das Seinsollende (nur böse Dämonen müssen uns verlassen), nichts

[1] Harnack a. a. O. I S. 510f., 529, 536, 556ff.

von geistiger Erneuerung der Menschheit: die Vernunft vollbringt durch die gefestigte Kraft ihrer ethischen Überzeugung, die zu bewahrheiten ein Wunder geschehen ist, alles von selbst. Sie führt zu Tugend und Unsterblichkeit[1].

Hier war noch Arbeit zu tun. In die Lehre über Jesus war der Vollgehalt der Jesulehre erst noch hinein zu denken. Es bedurfte einer neuen Wendung der Christologie, um die Wesenheit des Heilsguts, die innere Eigenart des geistig verwandelten Lebens und der Vorbedingungen, von denen es abhing, begrifflich zu spiegeln.

Vorher hatte man den Erlöser wesentlich als Gott betrachtet, der sich in einem menschlichen Leib verhüllt habe. Jetzt kam durch Irenäus der Gedanke auf, daß Jesus menschliches Leibesleben auch gelebt habe. Christus sei nicht nur wahrer Gott, er sei auch wahrer Mensch gewesen[2]. Seine Geburt als Mensch, fernerhin seine Auferstehung mit dem Fleische erhielten besondere Bedeutung. Gottentfremdet, wie wir sind, können wir die geistige Verwandlung, die Wiedervereinigung mit Gott, nicht aus uns heraus aufbringen. Göttliche Kräfte müssen uns ergreifen. Durch die Gottmenschheit Christi sind solche Kräfte des Geistes in die menschliche Leiblichkeit und Sinnennatur erstmalig hineingetreten. Davon ergriffen ist die Menschennatur verwandelt und mit göttlichem Leben erfüllt worden. Diese emporhebende umwandelnde Kraft des Christusgeistes strömt allen, die an den Erlöser glauben, immer von neuem zu. Durch den Glauben wird der Christusgeist gleichsam auch in ihnen geboren[3].

---

[1] Harnack a. a. O. I 508f, 516 Anm., 519, 537ff.
[2] Harnack a. a. O. I 560, 563, 596.
[3] ib. 545, 612.

In obiger Lehre vom Gottmenschen liegt der Ton nicht bloß auf der Menschwerdung Gottes. Er liegt ebenso sehr auf der Gottwerdung des Menschen. „Die Gottheit muß werden, wie wir sind, damit wir werden, wie sie ist", drückt sich Irenäus aus[1]. Das Menschwerden Gottes ist die Bedingung. Der Christusgeist muß immer wieder in menschliche Seelen strömen und ihnen mit seiner Kraft nahe sein. Das Menschwerden Gottes schauen wir in der Geburt Jesu an. Aber die Kraft des Geistes muß auch ergriffen werden, damit der Gottesgeist im Fleische wirken, die göttliche Verlebendigung des Menschen sich durchsetzen kann. Von dieser Gottwerdung des Menschen ist Jesu Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen das Bild, so wie wir es im Johannes-Evangelium ausgeführt finden. In Jesu Leben ist ein Menschendasein zu ideeller Geltung umgeschaffen. Seine Geschichte veranschaulicht, wie sich eine seelische Individualität geistig hebt, und wie sie wächst, nicht indem sie sich faul begnadet fühlt, sondern in tätiger Spannung, indem sie sich mit ihren ideellen Aufgaben erfüllt. Christi Leben wächst mit seiner Leistung. Mit und aus den Mitteln seiner physisch-irdischen Ausstattung hat er Gottes Ebenbildlichkeit entwickelt. Darum wird die ihm zugeborene Leiblichkeit in der Auferstehung nicht abgestreift, sondern bleibt in der Verklärung und Erhöhung, die er ihr gegeben hat, als ein ewig wertvoll Gewordenes erhalten.

Nicht die Flucht aus der Welt ist damit symbolisiert, sondern die Umschaffung, Vergeistigung und Verunendlichung dessen, was in ihr gegeben ist. Der Glaube an die Auferstehung Christi und an die Heraufnahme des Fleisches in den Himmel ist, wie Harnack

[1] Pfleiderer „Entwicklung" 35, Harnack a. a. O. I 561, 701.

es ausdrückt[1], der harte Fels geworden, an dem die prinzipielle Durchführung des hellenischen Dualismus scheitern mußte, so sehr auch mit dem Neuplatonismus asketische Tendenzen in die Christenheit hineinbrachen.

Im Begriffe des Gottmenschen gipfelt die Entwicklung, durch die, aus der inneren Stimmung des Christuserlebnisses heraus, der Gehalt der Jesulehre ins Christologische übergeführt wurde. Jesu Selbstzeugnis vom Gotteserlebnisse wird in der Formel vom Gottmenschen gespiegelt, soweit Ewiges und Immergültiges durch Einmaliges und Sondergültiges wiedergegeben werden kann. Beidemal sehen wir göttliche Geistigkeit in ein menschliches Dasein hineinwirken. Dort (Gotteserlebnis Jesu) geschieht es auf Grund unwandelbarer Liebe und Hingabe; die geistige und moralische Einheit Gottes und des Menschen wird anschaulich dargelebt. Hier (Lehre vom Gottmenschen) erscheint Gott nicht geistig, sondern leiblich in die Menschheit hineingeboren. Durch wunderbare Geburt ist der Gottesgeist mit dem Fleische geeint. Jesu Gottesbewußtsein ist nacherlebbar, wo immer sich Menschen in Liebesgesinnung und Willensenergie mit ihrem Gott der Liebe geeint fühlen. Christi Gottmenschheit ist ein unzugängliches Mysterium, ein einmaliges und abgesondertes Ereignis.

Wo man freilich den Mittlergedanken streng durchführt, wird das Verhältnis umgekehrt bestimmt. Da erscheint es unmöglich, daß ein Mensch Jesu Gottesbewußtsein nacherfahren kann. Die Gemeinschaft seiner fleckenlosen Seele mit Gott ist unwiederholbar, da hier Göttliches mit Göttlichem geeint ist. Dagegen bewirkt gerade jenes einmalige und abgesonderte Ereignis, daß die Einheit mit Gott andern Seelen zum

[1] Harnack [3] ib. I 764.

Erlebnis werden kann. Denn von jenem Mysterium her kommt fortwährend die Kraft Gottes der Menschheit entgegen und strebt, mit ihr in Lebenseinheit zu treten. Wer an das Mysterium glaubt, der findet göttliches Leben durch Gnade in sich einströmen, wie es in Jesus durch Geburt eingeströmt ist.

Der Begriff der Gottmenschheit ist kein hellenischer Begriff. Unmittelbar aus dem Christuserlebnisse und der Anschauung von Jesu Leben, Leiden und Sterben ist er hervorgewachsen. Aus diesem Begriffe schöpfte das junge Christentum immer von neuem die Kraft, sich aus den Schlingen fremder Gedankenkreise, die es zu überwuchern drohten, zu befreien, oder sie doch so weit zu lockern, daß seine eindrucksvolle Eigenart sichtbar blieb. Jener Begriff ist die originale, inhalts- und schicksalsvolle Gottesvorstellung des Christentums. Wir werden ihn als die geistige Waffe finden, mit der sich das Christentum über andere Gottesvorstellungen erhebt. Wir werden ihn als den Ausdruck dumpfen Zauberglaubens finden, in dem das Geistige und Tiefe der neuen Religion zu versinken droht. Und wir werden ihn als den edlen Keimling finden, in dem sich, nachdem der Mittlergedanke davon abgefallen, die Blüte eines neuen Gotteserlebnisses vorbereitet.

§ 11.

Die Logosreligion des Origenes.

Wer die junge christliche Philosophie betrachtet, bemerkt mit Erstaunen, wieviel verschiedenartige, ja gegensätzliche Gedankenkreise in ihr zusammenfließen. Der Schöpfer- und Vergeltergott des alten Testaments verschmilzt mit dem Liebesgotte des neuen Testaments. Schon ist auch das philonische Eine im Anmarsch, sich in der christlichen Gottesvorstellung

Bürgerrecht zu erwerben. Ebenso sehen wir, wie Jesus bald als Mensch, bald als vorzeitliches Geistwesen gefaßt wird, wie dann der Begriff des Gottmenschen auftaucht, in dem das christliche Denken beides schöpferisch zusammennimmt. Dasselbe christliche Denken wird nun aber wiederum durch Clemens von Alexandria und seinen Schüler Origenes in ganz andere Bahnen gelenkt. Es tritt in den glänzenden Gedankentempel der griechischen Philosophie ein, in dem der Begriff des Gottmenschen bestenfalls geduldet sein kann, bei strenger Folgerichtigkeit abgelehnt werden müßte.

Es war die Zeit, zu der auch das heidnische Denken dabei war, in Plotin, dem größeren Schüler des Clemens und des Ammonias Saccas, einen neuen Höhepunkt zu erreichen. Erschauernde Seelen werden zu den Abgründen des Ureinen geführt. Auf dieses und sein Verhältnis zur Seele legt Plotin allen Nachdruck. Da ist von keiner Vermittlung, keinem Mittler die Rede. Der namenlose Gott ist immer im Grunde der Seele. Die Welt und den Logos übersteigend, sinkt sie in sich hinein und bricht durch zum Einen. Hiermit zieht Plotin aus Philos Philosophie diejenigen Folgerungen, die von den Voraussetzungen des Christentums am weitesten abliegen. Ebenso hätte man aber auch versucht sein können, in der Philosophie Philos nicht so sehr das Ureine, als den Logos zu betonen, jenes ideengeschwängerte Geistwesen, das aus der Fülle der Urgottheit hervortritt, um wiederum aus sich eine Welt der Ordnung und Harmonie hervortreten zu lassen. Sobald der Zug der Kontemplation nicht in das Ureine hineindrängte, sondern beim Logos Halt machte, ergab sich eine veränderte religiöse Stimmung, die sich von den Ekstasen Plotins ebenso unterscheiden mußte, wie von der Anbetung des Fleisch gewordenen Gottes.

Es gehört zum wunderlichen Gange der christlichen Philosophie, daß jener Versuch, eine Logosreligion zu begründen, ihren Namen tragen durfte, ja sogar die kirchliche Dogmenbildung beeinflussen sollte. Hatte sich nicht Jesus als „Sohn Gottes" bezeichnet? Dies Geheimnis zu erläutern bot sich Philos Logosbegriff wie selbstverständlich an. Der Logos erzeugt sich in ewiger Geburt so einzigartig aus der Urgottheit, daß hierauf das Verhältnis von Vater und Sohn wohl passen mochte. Dazu kam, daß die Christen ihren Heiland als den Mittler zwischen Gott und den Menschen verehrten. Auch der philonische Logos bedeutet ein göttliches Mittelwesen, das die Kluft, die Gott von den irdischen Dingen trennt, überbrückt. Um so näher lag es, den Logos- und den Christus-Begriff mit einander zu verschmelzen.

Eine verhängnisvolle Wendung. Vermöge der Lehre vom Gottmenschen hatte man eben begonnen, das Göttliche in den geistigen Tiefen der Menschheit aufzusuchen. Mit der hellenistischen Umprägung des Gottessohnesbegriffs in den Logos rückte die Gottheit wieder in jenseitige Ferne. Der Unterschied zwischen einer schlechten Welt der Dinge und einem ideellen Kosmos voll überirdischer Herrlichkeit wurde neu befestigt. An sich wäre es möglich gewesen, die Vorstellungen vom Gottmenschen und vom Gottessohne organisch auszugleichen. Hätte man Gott als den Logos gefaßt, der unpersönlich das Seelenleben des Sohnes durchgeistigte, so ließen sich beide Begriffe ineinander überführen. Sobald man umgekehrt den Sohn zum Logos machte, zu Gott versetzte und dadurch verjenseitigte, mußten die Begriffe des Gottmenschen und des Gottessohnes in einen Gegensatz geraten, der nur durch äußerliche Zusammenschachtelung versteckt werden konnte.

Uns soll dieser Gegensatz fürs erste nicht kümmern. Es ist nötig, daß wir für einen Augenblick die Lehre vom Gottmenschen ganz vergessen und uns völlig in den Geist der philonischen Philosophie zurückversetzen. Von allen christlichen Anschauungen wollen wir nur den praktisch-sittlichen Ernst des Evangeliums festhalten, die Überzeugung, daß es die höchste Aufgabe des Menschen sein muß, das Ebenbild Gottes wieder in sich herzustellen, in seinem Geiste und seiner Wahrheit zu leben.

Wer mit der philonischen Philosophie vertraut, zugleich aber auch von der Heilsgewalt des Evangeliums gepackt ist, wird in dem Gedankengange der ersteren sogleich eine Lücke gewahren. Der alexandrinische Jude hatte die kosmologische Funktion Gottes in den Vordergrund gerückt. Dementsprechend hatte sein Logos die in der Welt wirkende ewige Weisheit bedeutet. Voll von den Urbildern alles zu Schaffenden gestaltet der Logos die Dinge zum Sein, die organischen Wesen zum Leben. Insbesondere bildet er die Geschlechter sterblicher Menschen nach dem unsterblichen Gattungsbegriff der Menschheit.

Jetzt, unter dem Eindrucke der evangelischen Predigt, hatte sich die Aufmerksamkeit von der kosmologischen Funktion Gottes zurückgezogen und umsomehr auf seine ethische Funktion gelenkt. Gott liegt an einer geistig belebten, sittlich wiedergeborenen Menschheit. Mehr als die bloße Gattungsidee des Menschen, das Urbild, nach dem er schafft (wie er nach den andern Urbildern ja auch die Gattungen der Tiere und Pflanzen schafft), bewegt ihn das Vorbild menschlichen Handelns, wie es sein soll. Dieses sittliche Idealbild der Menschheit ist Gegenstand seiner auszeichnenden Liebe. Es hat ihn von je und je bewegt. Im Sinne jener Idee lenkt er die menschliche

Geschichte, ja, wie man echt anthropozentrisch glaubt, die Weltgeschichte. Ihre Verwirklichung ist der Wille des Vaters im Himmel.

Aber wie? Gibt es für Denker, die mit philonischen Begriffsbestimmungen arbeiten, einen „Vater im Himmel", einen Gott, dessen „Wille" durch eine sittliche Idee bewegt wird? Wie war doch Philo zu seinem kosmologischen Gottesbegriffe gekommen? Er hatte die Gefahr vermeiden wollen, daß dem Denken des weltschöpferischen Gottes die logische Ordnung wie ein Übergott gegenüberstand. Darum sah er sich genötigt, die logischen Gattungsbegriffe der Dinge in einer selbständigen Wesenheit anzuschauen, die von Gott in Ewigkeit erzeugt, ihm in eigener Göttlichkeit beigesellt sei.

Eine ähnliche Verlegenheit, wie sie Philo für das kosmologische Problem überwunden hatte, ergab sich jetzt beim ethischen. Wäre es denkbar, daß sich über dem Willen des Geschichtslenkenden Gottes das sittliche Ideal erhöbe und ihn wie eine übergöttliche Macht bestimmte? Nein. Vielmehr muß man, soll nicht die Lücke in Philos Philosophie offen bleiben, auch das ethische Idealbild vollkommenen Lebens zu einer in Gott geborenen zweiten Gottheit verlebendigen. Für Anhänger Philos, die zugleich dem Evangelium anhingen, konnte der Name derselben nicht zweifelhaft sein: der Christus. Hiermit gewinnt jenes mythische Geistwesen, von dem einst der Apostel Paulus mit unzulänglicher Gedankenprägung gesprochen hatte, begriffliche Bestimmtheit. Zum Logos, dem aus Gott geborenen Prinzip der physischen Weltordnung, tritt, nicht minder zu eigener Gottheit verselbständigt, dieser „Christus" als das Prinzip der ethischen Weltregierung. Logos und Christus verhalten sich strenggenommen wie der Beweger des

Seins und der Beweger zum Seinsollenden. Beide Begriffe zu vereinerleien, hieße den Fehler der Stoa wiederholen, die die Naturordnung und die sittliche Ordnung ohne weiteres in dieselbe göttliche Notwendigkeit hatten zusammenfallen lassen. Andererseits drängt zur Verselbigung doch wieder der Gedanke, daß sich die sittliche Ordnung Gottes in der Welt verwirklichen muß. So kommt es zu der Lehre, der in Ewigkeit und immerwährend geborene Sohn Gottes sei zugleich der Logos wie der Christus, zugleich die weltschöpferische Weisheit Gottes und das ideale, göttlich lebendige Urbild sittlichen Menschentums.

Es ist klar, daß diese Christus-Konstruktion nach ihrer inneren Konsequenz ebensoweit über die anthropomorphe Auffassung Gottes hinausführt, wie die Logos-Idee. Letztere ersparte in Gottes Allmacht ein Denken anzunehmen, das sich irgend einem Begriffe beugt. Daher forderte sie zu ihrer Ergänzung, daß Gott undenkend wesende Geistigkeit sei. Die Christus-Idee bewahrt davor, in Gottes Allmacht ein Wollen anzunehmen, das von der Gültigkeit eines Werts bezwungen wird. Wäre dieser sonst ja absoluter als Gott! Sie läßt vielmehr Wert und Leben im Werte in Gestalt einer überzeitlichen zweiten Gottheit aus der überlegenen Kraft der Urgottheit erst hervortreten. Auch hier kann Gottes Urkraft nur als überpersönlich wesende Geistigkeit gedacht werden, der alles Wollen und Lieben, selbst das höchste, fremd ist. Kein Wollen oder Lieben, das nicht durch das Gewollte und Geliebte bestimmt würde. Die wesende Gottheit wird durch Nichts bestimmt.

Weder die Logos- noch die Christuslehre, wie sie hier dargestellt ist, enthält etwas spezifisch Christliches in dem Sinne, in dem alsbald die christliche Theologie lehrte, und die Kirche zu glauben befahl.

Vielmehr tritt in der Logos- und Christusidee (nebst ihrer Zusammenziehung zu einem Begriffe) rein philosophische Gedankenbildung zutage. Das Problem, mit dem Platon und Aristoteles gerungen haben, ist tatsächlich um einen Schritt weiter gebracht. Der nackte, gewiß großartige Logismus beider Denker ist verlassen, in gleichem Maße der Psychologismus des jüdischen Gottesbegriffs. Begriffe und Werte schweben nicht mehr frei in der Luft, ebensowenig sind sie in bloße Produkte denkender Allmacht verwandelt, sondern treten mit innerer Notwendigkeit aus wesender Geistigkeit hervor, um sogleich in göttlichem Leben hervorzutreten. Im Logos-Christus sind sie, und er ist durch sie lebendig. Wie sie ihn bewegen, bewegt seine göttliche Kraft die Dinge zum Sein, die menschlichen Seelen zur Wahrheit des Geisteslebens. Daß die Urgottheit (in ihrer allesbedingenden Gültigkeit) unerkennbar bleibt, ist hierbei unvermeidlich. Als notwendiger Einheits- und Ausgangspunkt ist und bleibt sie unentbehrlich. Clemens von Alexandria († ca. 220) und sein Schüler Origenes (185—254) haben diesen eigenartigen Gedankenkreis in die neue Kirche eingeführt bezw. ihn lehrhaft ausgestaltet. Hierbei wurde sowohl der philosophische Gehalt der Philolehre, wie der religiöse Gehalt des Christentums verflacht. Die philosophische Verflachung tritt hervor, wenn wir das Verhältnis des Logos zu Gott, die religiöse, wenn wir sein Verhältnis zu den Menschen ins Auge fassen werden. Dort bricht die christliche Dreieinigkeitslehre herein; hier versandet die Tiefe neuen religiösen Lebens in asketischem Moralismus und Intellektualismus.

Vorerst gilt es, den Leser über das System des Origenes (und Clemens) im allgemeinen zu orientieren. Man wird gewahren, daß es immerhin großzügig ist.

Es bildet das würdige Seitenstück zu den Gedanken Plotins. Vielmehr hatte dieser bewußt und absichtlich jene „christliche“ Philosophie noch überbieten wollen. Das historische Evangelium, so betonte Origenes[1], lehrt, indem es den gekreuzigten Jesus des Glaubens vor Augen stellt, nur den Schatten der Geheimnisse Christi. Es genüge zwar für eine niedrige Stufe der Erkenntnis, auf der die meisten Gläubigen verharren. Der Laie möge getrost die Wahrheit, die Jesus geoffenbart habe, auf ihn, den Auferstandenen, beziehen. Für den im göttlichen Wissen Fortgeschrittenen, den Gnostiker, sei Jesus nur der Lehrer, der den vorzeitlichen Logos-Christus verkündigt habe[2]. Da trete das historische Evangelium gegenüber dem ewigen Evangelium, auf das es hindeute, zurück. Die Objekte dieser vorgeschrittenen religiösen Erkenntnis sind geschichtslos, genauer, sie haben eine überweltliche Geschichte[3]. Es ist die Geschichte eines gewaltigen Dramas, wie die Welt der Geister aus Gott entsteht, von Gott abfällt und wieder zu Gott zurückgebracht wird. Erst von hier aus empfängt alle menschliche Geschichte Sinn und Bewegung.

Gottes Wesen, nimmt Origenes an, ist vollkommene Güte; darum offenbart er sich. Es ist unveränderlich; darum offenbart er sich immer. Es ist über alles Wirken und Leiden erhaben; darum konnte sich Gott nur dadurch offenbaren, d. i. zum Vielen und für das Viele bestimmen, daß er sich mit Abstreifung der absoluten Apathie, in wirkungsfähiger Gestalt noch einmal setzte,

---

[1] Ich beziehe mich in der Darstellung der Lehre des Origenes auf Harnack a. a. O. I 650—697. Vgl. dazu Pfleiderer, Entwicklung S. 41 ff. und E. Preuschen „Origenes“ in „Unsere religiösen Erzieher“.

[2] Harnack a. a. O. I 683 f.

[3] ib. I 660, 681.

nämlich im Logos. Der Logos ist nicht durch Emanation aus Gott, sondern durch einen innerlich notwendigen Akt des Willens in Gott hervorgegangen[1]. In ihm verlebendigt sich die Vernunft Gottes, um sich durch ihn im Weltbau und in der Geschichte der Menschheit zu verwirklichen. Er schließt, bei der Übereinstimmung der sittlichen Normen und kosmischen Gesetze, ebensowohl das vernünftige Gesetz der Welt, wie das moralische Gesetz der Menschheit in sich ein. Damit ist er die Quelle aller Wahrheit.

Der Logos ist zugleich die Quelle alles Lebens. Aus seiner Fülle entfalten sich von Ewigkeit her die endlichen Geister, denen, sofern sie wandelbar sind, schon eine Art von Körperlichkeit anhaftet[2]. Alle fallen, bis auf einen einzigen, indem sie die Freiheit ihres Willens mißbrauchen, vom Logos ab. Je tiefer sie gefallen sind, um so enger zeigen sie sich (am meisten die „bösen Dämonen") in die Sinneswelt verstrickt, in die sie aus ihrer Praeexistenz gelangen. Erstere, durchwebt, wie sie ist, von göttlicher Weisheit, ist vom Logos aus dem Nichts geschaffen. Aber sie wird wieder ins Nichts vergehen und hat nur die Aufgabe, den Seelen als Läuterungsort zu dienen und zwar als Läuterungsort in aufeinander folgenden Welten. Jede Welt bringt die Keime der früheren zur Reife und bereitet selbst wieder die folgende vor. In jeder wird der Anteil der Sinnlichkeit geringer, letztere fällt mehr und mehr ab, wie die Hülle vom Kerne, bis zuletzt in wachsender Erkenntnis alle Seelen der Sinnlichkeit entwachsen und wieder in die Einheit mit dem Logos hineingewachsen sind[3]. Auch die Dämonen sind von solcher Entwickelung nicht ausgeschlossen, auch in

[1] ib. I 669 f.
[2] ib. I 677.
[3] ib. I 691.

ihnen wird zuletzt Gott alles in allem sein. Jede Seele ist eine Braut des Logos[1].

Die Seelen sind nicht nur bestimmt, zum Logos, von dem sie ausgegangen sind, zurückzukehren. Ihr eigenstes Wesen ist darauf gestimmt, den Weg des Abfalls, den sie hinuntergestiegen sind, in umgekehrter Richtung, auf Sprossen der Erkenntnis, wieder hinaufzusteigen. Die Logossehnsucht schlummert im Kern der Seele. Sie ist tief im Wesen der endlichen Geister begründet. Platon hatte den Eros zu den Ideen geschildert. Plotin schildert, wie die enthusiasmierte Seele nach dem Einem stürmt. Dieselbe Bedeutung hat für Origenes (und Clemens) der Zug der Seelen zum Logos. Es ist der Zug des Werdenden zum Sein, des Geschaffenen zu Gott. Alles Werden, alle Entwicklung besteht, wie schon Platon und Aristoteles gewußt hatten, darin, daß das Werdende, sich Entwickelnde in unbewußter Sehnsucht nach dem Sein hinstrebt. Und alle geschaffene Geistigkeit ist, weil aus Gott entfaltet, unzerreißbar auf Gott zurückbezogen[2]. Diese Gottestiefe aller endlichen Geister, die aus Gott stammt, bricht in ihnen früher oder später durch und zwingt sie zu Gott zurück. Die Seelen, die sich froh in ihre Endlichkeit und Einzelheit verloren hatten, kehren mit dem Wachstum der Erkenntnis um. Der Strahl der ewigen Wahrheit berührt sie, und nun treibt er sie, die erleuchteten, in freier Liebe zum Logos, dem Quell aller Wahrheit, zurückzukehren, wie sie sich vorher frei zum Abfalle von Gott bestimmt hatten.

Frei, aber nicht ungeführt, bestimmen sich die Seelen. Der Logos selbst ist ihr Lehrer. In hellenischem Optimismus glaubt Origenes, daß der Logos

[1] ib. I 692.
[2] ib. a. a. O. I 676, 679.

seine lichte Klarheit nur zu entfalten braucht, um die Herzen zu gewinnen. Der überzeugenden Kraft zur Wahrheit, wenn sie sich genügend steigert, muß es ja gelingen, alles was von Gott ausgegangen ist, wieder für Gott zu gewinnen. Darum lockt der Logos die Menschen, alle geschaffenen Seelen, mittels der Wahrheit, bis sie zuletzt nicht anders mögen, als sie ganz ungetrübt in ihm, der Quelle aller Wahrheit, zu trinken. Die Geschichte der Menschheit ist nichts als die Geschichte einer Offenbarung seiner Wahrheit, die sich immer steigert. Jene überzeitliche Geschichte vom Abfall der Seelen und ihrer Rückkehr zu Gott wird hier vollendet[1].

Zunächst verkündigt sich der Logos in den Ordnungen der Natur und in der Stimme des Gewissens. Weder das Eine, noch das andere genügt, unsere Erkenntnis zu sichern und den Irrtum, in den das menschliche Wesen seit dem Abfall verstrickt ist, zu überwinden. Darum hat er angefangen, in der Menschenwelt ganz unmittelbar zu wohnen, am vollkommensten in Jesus. Die Seele Jesu ist eine reine, die nie von ihm abgefallen ist. Mit ihr vereinigt sich der Logos. Nicht so, daß sich Seele und Logos vermischten. Der Logos bleibt in seiner Apathie, und nur die Seele hungert und dürstet, kämpft und leidet. Auch nicht so, daß er in die Seele und den Leib Jesu eingeschlossen gewesen wäre. Vielmehr wirkte er überall wie vorher und vereinigte sich, wie früher, mit allen Seelen, die sich ihm öffneten[2].

Aber durch Verbindung mit dieser einen Seele, die sich ihm in unverbrüchlicher Liebeshingabe immer mehr angeglichen, zuletzt (nach der Himmelfahrt) ganz seine Gottheit angenommen hat, konnte sich die Er-

[1] ib. I 684.
[2] ib. I 686.

ziehertätigkeit des Logos anschaulich vollenden. Hier wird den übrigen Seelen, die im Irrtum gefangen sind, der Sieg über die Sünde gezeigt; ihnen wird im Opfer, das der Gottmensch bringt, die Sühne für die Sünde dargestellt[1]. Ebenso hat Jesus durch sein Leben und seine Lehre die Tiefen der Erkenntnis erschlossen. Sein Leben macht das Wesen des unerkennbaren Gottes in menschlichem Tun und Handeln erst deutlich. Seine Lehre kräftigt das sittliche Bewußtsein und stellt das verdunkelte Gesetz des Guten wieder her. Vor allem hat Jesus das wahre Verhältnis der Seele zum Logos vorgelebt. Die Zurückbringung der geschaffenen Geister in Gott ist hier, in einem Vorbild, vollzogen. Ähnliches wird, früher oder später, auch den andern Seelen geschehen, wenn sie sich, getragen von der göttlichen Erleuchtung, in unablässiger moralischer Bestrebung aus den Fesseln der Sinnenwelt befreien und in reiner Erkenntnis fortschreiten. Auch sie werden dereinst, während das sinnlich Materielle von selbst abfällt, in der Form ihres individuellen Lebens verklärt und ewig in den Logos aufgenommen werden[2].

Man fühlt sich aufgefordert, diese Gedanken des Origenes sowohl mit ihren Vorläufern in der vorangehenden griechischen Philosophie, wie mit der gleichzeitigen Lehre Plotins zu vergleichen.

Sichtlich schwingen in der Rückkehrteleologie des griechischen Kirchenvaters aristotelische und stoische Bestimmungen mit. Es handelt sich in ihr um die Rationalisierung des christlichen Dogmas, daß Gott die Welt nicht nur schaffe, sondern auch regiere, daß er sowohl das Dasein, wie das Heil der Welt bewirke. Diesem Dogma begegnet (seit den Gnostikern) der Zweifel, ob über den physischen Notwendigkeiten der

[1] ib. I 682.
[2] ib. I 694.

Welt eine innerliche sittliche Bewegung aufkommen und sich durchsetzen könne. Mit der Antwort, daß eine und dieselbe Ursache die Welt schaffe und zum Heile lenke, scheinen alle Bürgschaften gegeben. Doch wie haben wir uns zu denken, daß sich Gottes Heilstätigkeit zu seiner Schöpfer- und Erhaltermacht verhält? Wie kann es geschehen, daß nicht die eine die andere stört?

Augustin löste später dasselbe Problem in originaler Weise mittels des Praedestinationsgedankens. Origenes verwertet den altgeläufigen Rückkehrbegriff, wie er mit aristotelischem und stoischem Geiste neubelebt worden war. Zwar handelt es sich in der kosmologischen Teleologie des Stagiriten nicht eigentlich um Rückkehr; denn es geht keine Schöpfertätigkeit Gottes vorher. Sein actus purus bringt keine Welt hervor. Sie bliebe, auch wenn jener nicht wirkte, als eine Summe von Anlagen aller Art bestehen. Allein für die ethische Lenkung der Welt durch Gott stellt Aristoteles ein brauchbares Schema auf, wenn es auch bei ihm selbst innerhalb der Grenzen der physischen Teleologie bleibt. Er läßt jene Möglichkeiten in unendlicher Zahl und Abstufung für den immateriellen Antrieb einer Gottheit bereitliegen, die sie als innerer Zweck belebt. Jede strebt verwirklicht zu werden, mit keiner ist die Verwirklichung abgeschlossen; immer bleibt die Möglichkeit zu höherer Wirklichkeit. Damit setzt, indem der Begriff der Vollwirklichkeit den Prozeß vorwärts treibt, immer neue zielstrebige Bewegung ein, der Einheit, dem Gesetze entgegen. In solcher Weise, begrifflich, bewegt der actus purus die Welt, während er selber unbewegt bleibt.

Die Stoiker hatten die zielstrebige Bewegung der Welt beibehalten und mit der Lehre vom Ausgange der Dinge aus Gott verbunden. So hatte sich ihnen

ein Kreislauf des Weltgeschehens von Gott zu Gott ergeben. Hierbei galt ihnen Gott als der physische Beweger der Welt, sofern sie aus ihm hervorströmt, und als der ethische Beweger, sofern sie zu ihm zurückkehrt. Den aristotelischen Begriff von der causa finalis und die stoische Lehre von der Kreisbewegung hat Origenes mit christlichem Sauerteige durchwirkt. Er weiß mit jenen heidnischen Philosophen, daß der Lebensstrom der Dinge die Bewegung auf Gott hin ist. Doch können sie diese Bewegung niemals von sich aus, in natürlicher Zielstrebigkeit aufbringen, sondern Gott muß sie einleiten und durchführen. Er lenkt die Seelen, die von ihm abgefallen sind und den Strom des Lebens in sich verloren haben, wieder zu sich empor. Darum kann der Gott des Origenes nicht als bloß Geliebter, ohne zu lieben, unbewegt bleiben, sondern stellt in entgegenkommender Gnade die richtige Zielbewegung, d. i. die Liebesbewegung auf sich hin, wieder her.

Zeigt diese Spekulation den Christen Origenes, so bedeutet sie doch mehr die Aufpfropfung auf ein altes Reis, als eine Neupflanzung. In der Tiefe seines Denkens wirkt der griechische Standpunkt nach. Wenn er lehrt, daß der Logos die Seelen unwiderstehlich anzieht, daß sie zu ihm zurückkehren müssen, so blickt hieraus doch wieder die Magnetteleologie des Aristoteles und die Kreislaufnotwendigkeit der Stoiker hervor. Außerdem setzt die Auffassung des Origenes die Schöpfertat Gottes und seine Heilslenkung in das Verhältnis des Nacheinander. Der Abfall der Seelen bringt in Gottes Schöpfung einen Riß und bedingt seine Heilstätigkeit. Hiermit wird die Einheit seines ethischen und physischen Wirkens gebrochen. Grund genug, daß später Augustin in der Praedestinationslehre eine ganz andere Lösung desselben Problems versucht hat.

Die griechische Seele des Origenes zeigt sich nicht minder, wenn wir seine Lehre mit derjenigen Plotins vergleichen. Nach beiden Philosophen ist die Seele von Gott abgefallen und in das nichtige Reich der Dinge verstrickt, nach beiden findet sie in den Tiefen der Gnosis ihre Rückkehr zu Gott. Bei Plotin bleibt dies das individuelle Erlebnis einzelner Seelen. Origenes bietet, erweiternd und vertiefend, eine gedankenvolle Gesamtauffassung. Der Zug der Erkenntnis und Liebe erfaßt eine ganze Geisterwelt und lenkt sie zu Gott zurück (vgl. oben S. 156). Bei Plotin sinkt die Seele, trunken vom Übermaße des Schaumes, in ihr eigenes Wesen hinein. Hier, in unsicheren Grenzzuständen, in der Nacht der Bewußtseinslosigkeit, erlebt sie Gott. Nach Origenes entwickelt sich die Seele, geführt durch die Notwendigkeit ihres Wesens, zu Gott hinauf. Höher und höher steigt sie auf sicheren Sprossen der Erkenntnis empor, bis die Klarheit und Wahrheit des Logos das ganze Wesen durchdringt.

Kein Zweifel, die trennenden Punkte bei beiden Philosophen sind nicht zu übersehen. Aber die Verschiedenheit deutet auf Verwandtschaft. Die Lehren des Plotin und Origenes weichen nicht anders von einander ab, als wie zwei Stämme, die aus derselben Wurzel entspringen. Ein und derselbe Geist griechischer Religiosität liegt hier wie dort zugrunde, dort zum Einen, hier zum Logos sich aufrankend. Mit der grundlegenden Eigenart des Christuserlebnisses hat auch das System des Origenes nichts zu schaffen, trotzdem er den christlichen Glauben bekennt.

Sich in die Seinsweise Gottes nachahmend zu versetzen, darauf zielt alle griechische Religiosität. Indem man sein vollkommenes Leben in sich herzustellen sucht, will man seiner selbstgenugsamen Seligkeit (des höchsten Guts) habhaft werden. Nur der Weg ist ver-

schieden, je nachdem man das Wesen Gottes auffaßt. Gilt Gott als übervernünftig, so wird das Mittel, sich nachahmend in das Leben der übervernünftigen Gottheit zu versetzen, die Ekstase sein. Erblickt man das Wesen Gottes darin, daß er Liebesmacht ist, so wird für den griechischen Mystiker ein Leben der Liebe der Weg sein, um das Leben Gottes zu gewinnen. Verehrt man in Gott die Vernünftigkeit, die in der Welt waltet, so lehrt uns stoische Weisheit, im Leben nach der Vernunft des Lebens der Vernunft inne zu werden. Das Leben nach der Vernunft bedeutet hierbei teils ein solches, das den sittlichen Normen (der praktischen Vernunft) gehorcht, teils ein solches, das göttliche Gedanken nachdenkend, in Erkenntnis der logischen Wahrheit aufgeht[1]. Betont man in Gott die logische Vernünftigkeit, so wird sich reine Erkenntnis, betont man in Gott die sittliche Vernünftigkeit, so wird sich ein Leben der Tugend als Mittel der Vergottung anbieten. Im allgemeinen wird dem Stoiker beides zusammenfließen. Mittels der Erkenntnis, die von Tugend begleitet ist, gewinnt er sich den Zustand, in dem er Gottes Seligkeit genießt.

In der Lehre des Origenes herrscht stoische Stimmung, nur daß er straffer als seine heidnischen Vorgänger denkt, indem er die einzelnen Vernunftkräfte im Logos, die Regeln der Sittlichkeit in der Lehre Jesu gesammelt sein läßt. Die christlichen Elemente bilden bei ihm das Mittel, durch das wir zum Ziele der griechischen Religiosität, zum Genuß Gottes in eigener Vergottung, um so sicherer geführt werden. Kann man doch, seitdem sich der Logos in Jesus offenbart hat, den stoischen Pessimismus nicht mehr festhalten. Nachdem das verdunkelte Sittengesetz wieder auf-

[1] Man denke daran, wie Aristoteles die noetischen und die dianoetischen Tugenden unterscheidet.

gehellt und göttliches Leben anschaubar geworden ist, ist es allen Menschen ermöglicht, die Vernunft in sich zum Durchbruch zu bringen, die Reize der Sinnlichkeit zu überwinden und zu vergleichgültigen und in der Erkenntnis fortzuschreiten. In dem Maße, wie sie nach der Lehre des Logos leben, werden sie am Leben des Logos teilnehmen. Sie werden, indem sie seine Wahrheit immer reicher und tiefer erkennen, auch immer mehr in sein wahres, selbstgenugsames Sein eintauchen. So ist es vorbildlich mit der Seele Jesu geschehen. Nur die Seligkeit des höchsten Gottes vermag kein Geschöpf zu erreichen. Genug, wenn sich in ihm die Fülle abgeleiteter Gottheit auftut, indem es zum göttlichen Leben des Logos durchdringt. Das gelingt jedem, der in der Erkenntnis lebt, d. i. dem vollkommenen Gnostiker. „Dieser schwingt sich durch die apathische Liebe zum Logos empor. Über alles Irdische erhaben, hat er die Wurzel alles Bösen, die Unwissenheit abgetan und lebt bereits ein engelgleiches Leben[1].“

Kühl und fremd steht diese Anleitung zu intellektuellem Logosgenusse dem Geist des Christentums gegenüber. Sie kennt weder die Gegenbewegung des natürlichen Willens gegen Gott, noch die selbstvergessene Leerheit der Seele, in die göttliches Leben nur in Gestalt göttlicher Aufgaben tritt. Aber betont nicht gerade Origenes die sittlichen Regeln, die uns unsere Aufgaben vorhalten? Rückt er nicht, statt der unerkennbaren Gottheit, die lichten Normen in den Mittelpunkt, die im Logos gesammelt und von Jesus verdeutlicht sind, damit wir uns danach frei betätigen zur Erreichung sittlicher Vollkommenheit, wie sie Gott selbst besitzt?

---

[1] Harnack a. a. O. S. 596 Anm.

Indessen solche Sucht, sich durch Moralität zu vergotten, hat nichts mit der religiösen Ergriffenheit des Christen zu tun, die Herzensreinheit, Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe schöpferisch erzeugt, statt sich Tugenden vorzuschreiben. Hier, im evangelischen Bewußtsein, ist eine Seele der göttlichen Bewegung unmittelbar geöffnet und stellt sie im Handeln dar. Innerlich getrieben, wie er ist, geht der Christ hin und will nicht, sondern muß sich an seine ihm göttliche Aufgabe hingeben und ausströmen. Er denkt nicht an sich, sondern an sein Werk, das fordernd, seinsollend vor ihm steht. Müht sich der Stoiker oder Gnostiker einen Wert zu erjagen oder zu genießen, der in unbewegter Wirklichkeit fertig vorliegt, so erlebt der Christ, ohne danach zu haschen, daß er nur im Verwirklichen von Werten selbst erst wirklicher, niemals fertiger Wert werden kann. Weil er nicht auf das Lob und die Vernünftigkeit von „Tugenden" schielt, zersplittert sich sein Tun auch nicht in der Befolgung von Regeln. Der geistige Reichtum in ihm sucht von selbst seinen Weg und läßt ihn mit dem Charakter der Ganzheit handeln. Solche Handlung steht da wie Gesetz, trotzdem sie nicht nach Gesetzen erfolgt.

Anders der Gnostiker. Er läßt sich nicht durch lebendige Geistigkeit von innen bewegen, sondern hält sich an verstandeskalte Regeln, um sie von außen zu befolgen. Mag immerhin seine eigene Vernunft dem Gesetze des Logos zustimmen, schon im gesetzlichen Sinne als solchem liegt die Heteronomität, die Sucht und das Suchen.

Die Regeln der Sittlichkeit bilden ja nur die Schalen innerer Wesenhaftigkeit. Alle Tugendvorschriften, alle Weisheitsmaximen, alle kategorischen Imperative sind abstrakte Formen, die man nackt für sich aus der

unerschöpflichen Mannigfaltigkeit geistigen Lebens hervorgehoben hat. Ganz wohl merkte man, geistiges Leben habe eine höhere und edlere Eigenart als natürliches Leben. Im natürlichen Leben fluten die Gefühle trüb durcheinander. Da wechseln selbstsüchtige und unselbstische Regungen, Sinnenlust und Eitelkeit, Weichheit und Stärke, Herzensgüte und Herzenshärte. Wo dagegen geistiges Leben aufblüht, hört jenes trübe Gewirr auf. Da gibt es Umwertungen und Umwandlungen, die sinnlichen und selbstischen Regungen treten zurück, dem ideellen Gehalte, der sie berührt, öffnet sich die Seele mit reiner Hingabe. Kurz, der neue Geist bildet neue Lebensformen, er bildet ein neues Wesen im alten Wesen. So wachsen und blühen überall die Tugenden aus geistigem Leben, sei es aus geistigem Leben in der Kunst oder der Wissenschaft, sei es aus dem für Kultur und Menschheit, sei es aus dem geistigen Leben in Gott. Stets füllt sich der neue Wein in neue Schläuche. Er läßt reichere und tiefere Lebensformen in der Seele entstehen; so viele Ströme geistigen Lebens, so viele neue Lebensformen.

Diese Veränderungen des natürlichen Menschen durch geistiges Leben sind fremden Beobachtern seit alters aufgefallen. Die Gelehrten haben sie von jeher in Regeln zusammenzufassen versucht, die man als die Regeln der „Sittlichkeit" bezeichnet und theoretisch einleuchtend machen möchte. Das geschieht in der Ethik. Diese Wissenschaft gleicht der Mathematik, die sich auch mit abstrakten Formen zu schaffen macht, der Zahl- und Raumform, in die sich die Dinge und Vorgänge der stofflichen Welt kleiden. Ebenso versuchen die Ethiker, die Schalen, in die sich geistiges Leben kleidet, herauszunehmen, um sie alsbald als Anweisungen und Vorschriften der „Sittlichkeit" mit Lob auszustatten und den Menschen anzuempfehlen.

Die Fülle dieser Gesetze sieht der Gnostiker im Logos zusammengefaßt. Von ihm glaubt er sie wie Offenbarungen zu empfangen und fühlt sich aufgefordert, darnach sein Leben einzurichten. Es sind aber nur die Kleider und Schalen geistigen Lebens. Ohne die innere Lebendigkeit, die dazu gehört, bleiben sie hohl und tot. Unfruchtbar, wie sie sind, lassen sie die negativen Seiten des Handelns als Hauptsache erscheinen und nähren so die Gesinnung asketischer Selbstgenügsamkeit, während echte Geistigkeit nicht sich selbst an Regeln befriedigt, sondern an Aufgaben ausströmen und verschenken muß.

Wie die Logosreligion des Origenes der christlichen Religion an Tiefe nachgibt, gibt die Logosphilosophie des Origenes der Logosphilosophie des Philo (und der plotinischen Spekulation) an Konsequenz nach.

Der Logos, hören wir, ist die in Gott liegende Weltidee. Er soll in ewiger Zeugung aus Gottes Weisheit und absoluter Kausalität hervorgehen. Hier fällt das Prädikat der göttlichen Weisheit auf. Das Ureine ist nach Origenes nicht wesende, überpersönliche Geistigkeit, sondern er hat aus dem alten und neuen Testamente die persönliche Gottesanschauung übernommen. Wohl reinigt er sie. Man solle von Gott alle menschlichen Affekte, alle endlichen Veränderungen, alle inneren Widersprüche fortdenken. Seine Weltordnung sei einheitlich und unverbrüchlich. Absurde Wunder tue Gott nicht. Der Persönlichkeitsgedanke als solcher steht dennoch unserm Denker fest. Gottes Allmacht, erklärt er, werde immer von seiner Vernünftigkeit geregelt. In der Vollkommenheit seines vernünftigen Denkens zeige sich seine Weisheit.

Kein Zweifel. Origenes ist zu dem psychologistischen Standpunkte eines Sokrates zurückgekehrt, den

die griechische Philosophie längst überwunden hatte. Der Logismus des Platon und Aristoteles, die gedankenvollen Einsichten des Philo sind wie vergessen. Gott denkt und Gott will; er lohne in Gerechtigkeit und strafe in Güte. Wenn aber Gott denkt, wie verhält sich sein Denken zu Wahrheit, Einheit und Ordnung? Sieht es nicht so aus, als wären diese höher als Gott, da sie sein Denken bestimmen? Ein Psychologist (wenn auch ein supranaturaler) sieht hier keine Schwierigkeit. Er macht jene logischen Werte zu inneren Eigenschaften des göttlichen Denkens. Es versteht sich für den supranaturalen Psychologisten von selbst, daß das höchste Denken genau jene Eigenschaften hat, die sich im Wesen der Welt spiegeln und so auch aus ihr, als seiner Schöpfung, für uns „offenbar" werden. Wie es freilich mit Gottes absoluter Kausalität verträglich sein kann, daß sich sein Denken gerade auf Wahrheit, Gesetzlichkeit und Einheit verpflichtet fühlt, bleibt unerörtert.

Wie sich Gottes Denken zur Wahrheit, muß sich sein Wollen zu den ethischen Werten verhalten. Wie ist es, fragt man, möglich, daß Gottes Wollen mit den ethischen Werten zusammenstimmt, ohne von ihnen bestimmt zu sein? Die psychologistische Antwort wird analog der vorigen ausfallen. Man läßt Gottes Selbstherrlichkeit in sein Wollen, wie vorhin in sein Denken, hineintreten. Gottes Wollen ist in sich gut, gerecht und gnädig. Der Allmächtige und Allweise ist auch allgütig. Zur physischen und logischen tritt die ethische Allmacht.

Wer solchen psychologistischen Standpunkt, Gott ein Wollen und Denken zuzuschreiben, einnimmt, für den fehlt zu einer besonderen Logos- und Christuskonstruktion jeder Anlaß. Wenn Gott selber denkendes und wollendes Wesen ist, braucht es keines

aus ihm hervortretenden Denkwesens mehr, ob es Logos oder Christus heißt. Sowohl der weltschöpferische Logos, jene aus undenkender Geistigkeit hervortretende Weisheit, die allen Dingen Sein, Bestimmtheit und Zusammenhang gibt, ist überflüssig geworden. Der Logos ist dann überhaupt nichts mehr, oder er ist nur ein anderer Name für Gottes unendliches denkendes Bewußtsein. Ebenso verliert ihren Sinn die Annahme eines eigenen, überzeitlichen Christusgeistes. Ist doch sein Korrelat nur die unwollende, über den Unterschied von Wollen und Gewolltem hinausgehobene Geistesmacht, aus der er als göttlich konkretes Wertleben hervortritt, um die Geschichte der Völker auf den Endzweck eines sittlichen Gottesreichs zu lenken.

Origenes hat, trotzdem er die Urgottheit persönlich faßt, den Gedanken des überzeitlichen Logos-Christus, der in Gott geboren sei, aus der Philosophie Philos beibehalten. Zur Persönlichkeit des Vaters fügt er die gleich ewige Persönlichkeit des Sohnes hinzu.

Ist so, auf Grund eklektisch zusammengeraffter, widerstreitender Voraussetzungen, die Mehrheit göttlicher Personen erst einmal zugestanden, erwachsen sofort die Verlegenheiten. Wie ist es möglich, daß zwei göttliche Personen da sind, und doch keine die Macht der anderen beschränkt? Um die Widersinnigkeit zu vermeiden, die in solcher Beschränkung läge, ist man genötigt, entweder die Voraussetzungen zu revidieren oder aber eine neue Undenkbarkeit auszusprechen: die beiden göttlichen Personen müssen Eines sein. Das Konzil zu Nicäa (325) hat letztere Lehre festgelegt.

Das Dreieinigkeitsdogma, das zuerst auf dem Konzil zu Nicäa ausgesprochen, später auf den Konzilien

in Konstantinopel (381) und Chalcedon (451) wiederholt wurde, fügte zur Einheit des Vaters und Sohnes auch den „heiligen Geist“ hinzu. Man verstand darunter den Geist, der die Glieder der christlichen Gemeinden beseele und in der Organisation der Kirche lebe. Indem er, nicht zum Vorteile der Klarheit, als ein neuer gleichwertiger Faktor neben die beiden vorigen tritt, steigert sich die Gefahr des Polytheismus. Um so starrer hält man die Formel der Wesenseinheit fest. Diese Formel weist jeden Gedanken, als seien der Sohn und der Geist Sonderpersönlichkeiten, die abgetrennt neben dem Vater bestünden, zurück. Wir sollen beide nicht als Unter- oder Nebengötter denken, mit denen sich der Weltschöpfer in der Macht zu teilen hätte; sondern ein und dasselbe Gotteswesen erscheine in dreiteiliger Entfaltung auseinandergelegt, ungeschieden und doch geschieden.

In heißen Bemühungen haben die griechischen Kirchenväter jene Vorstellung auszuführen versucht. Wir können diese Bemühungen übergehen; sind sie doch in der Wurzel verfehlt. Schon das Problem, drei Gottespersönlichkeiten zu einer zu fassen, widerspricht den Gedankenkreisen Philos, die man gerade hatte benützen wollen, um es zu lösen. Hier sind nur zwei Auswege möglich. Entweder man hält die selbstbewußte Persönlichkeit des höchsten Gottes fest und verwandelt Sohn und Geist in bloße Momente, die aber zum ewigen Lebensprozesse innerhalb der einen Persönlichkeit notwendig gehören: diesen Weg hat zuerst Augustin, der große Kirchenlehrer des Abendlands, beschritten. Oder aber man geht in aller Strenge auf das unpersönliche Ureine Philos und Plotins zurück, faßt dieses als die höchste Gottheit auf und läßt aus ihrem Schoße

die ganze Dreieinigkeit in ähnlicher Weise hervortauchen, wie Philo und Plotin aus der unsagbaren Urgottheit den Logos hatten hervorkommen lassen. Die Trinität bedeutet auf letzterem Standpunkte das Ineinanderspielen von Weltpotenzen, über denen im ewigen Schweigen die unergründliche Urgottheit west. Solche Vorstellung finden wir im Morgenlande (ca. 480) bei dem angeblichen Dionysius Areopagita, Mitglied des Areopags (der wirkliche Dionysius war der erste Bischof von Athen).

Das Auftreten des Pseudo-Areopagiten zeigt, daß sich tiefere Geister an der Logos-Religion des Origenes auf die Dauer nicht befriedigen konnten, trotz der großzügigen Konzeptionen, die sie bietet, und trotz des Ansehens, dessen sie sich lange erfreut hat. Sie gewährte nichts Abschließendes, weder für das Denken, noch für das Gemüt. Mehr für das Denken gab der ganze Hellenismus, mehr für das Gemüt das ganze Christentum her. Den ganzen Hellenismus hat der angebliche Dionysius auf christlichen Boden übergeführt. Den Gehalt des ganzen Christentums haben Athanasius und Augustin herauszuschälen unternommen.

Zweites Kapitel.

Der Gottesgedanke im christlichen Mittelalter[1].

---

[1] Für die nächste Orientierung sei auf die einschlägigen Partien in den Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie verwiesen (bes. Eduard Erdmann, Windelband, Überweg-Heinze), ebenso der Dogmengeschichten (Harnack, Loofs, Seeberg), ferner auf Stöckl „Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters", 3 Bde., Bäumker „Die europäische Philosophie des Mittelalters" (in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. V.) und auf Unsere religiösen Erzieher, hrsgeg. von Beß (bei Quelle-Meyer, 1908).



§ 12.

Der Gottmenschheitsgedanke.

Nicht dem Gottessohnes-Gedanken, sondern dem Gottmenschheitsgedanken sollte die Zukunft gehören. Mit jenem befinden wir uns, auf den Bahnen der Logos- und Trinitätslehre, in jenseitigen Regionen. Dieser holt die Geheimnisse der Gottheit auf die Erde herab.

Man erinnert sich seiner ersten Formulierung durch Irenäus (und Tertullian). Bald wird sich im dritten Jahrhundert Athanasius anschließen. In die eigentlichen Tiefen jener Vorstellung hat keiner der genannten Theologen gegraben. Der Gottmenschheitsgedanke ist größer als seine apologetischen Urheber im zweiten Jahrhundert, größer als alle die anderen, im Glauben gebundenen Köpfe, die über ihn gegrübelt, ihn mit Widersinn beladen und schließlich, gleich seinem Gegenstücke, dem Trinitätsgedanken, zur toten Form erstarren gelassen haben. Das frühe Mittelalter zeigte sich unfähig, aus der Formel den positiven Gehalt zu entwickeln. Dennoch konnte sie, trotz ihrer Widersprüche, mehr als einmal dazu dienen, hellenistische Gedankenkreise fern zu halten, die dem Geiste des Christentums widersprochen hätten. Soviel Wahrheit schien auch noch aus dieser verkümmerten Gestalt hindurch.

Im Gottmenschheitsgedanken vollendet, nein ermöglicht sich erst der Begriff des Gottesguts, d. i. eines göttlichen Lebens, das unser Leben wird. Seit den Stoikern hatte man der Sehnsucht nachgejagt,

über Gott nicht bloß abstrakt nachzudenken, sondern sich der konkreten Fülle seines Seins zu bemächtigen, mit Strömen der Göttlichkeit das eigene Wesen zu erfüllen[1]. Messen wir nun aber an diesem Begriffe eines Gottes, der unser Gut werden kann, den Gottesbegriff Plotins, der Gnostiker, oder gar den altjüdischen, so versagen sie alle. Hier klingen nicht die Glocken, die unserer Seele tönen: „Am besten fehlt's und einen Sprung hat jede.“

Wiederholt hatten wir hervorgehoben, wie wenig der neuplatonische Gottesbegriff jenem Maßstabe genügt. Ein Deus philosophorum: unbekannt und unbewegt, in abstrakter Ferne, der alles Endliche von sich ablehnt, zu dem keine Vorstellung, kein Wollen durchdringen kann, vor dessen Abgeschiedenheit alles Denken vergeht, der Abgrund und das Schweigen. Ebenso hart und steinig und ungenießbar für menschlichen Seelenhunger ist der Deus Judaeorum: vor seiner Geistigkeit zerbricht nicht das Denken, aber vor seiner Heiligkeit das Wollen der Menschen. Da ist kein anderes Verhältnis möglich, als das des Gehorsams mit Furcht und Zittern. Auch dieser Jehovah-Gott kann nicht in den Menschen, der Mensch nicht in ihn eingehen. Wohl erfährt der Mensch etwas von Gott. In Vorschriften und Geboten kommt der Wille Gottes zu ihm hernieder. Aber dadurch wird die Schranke zwischen Schöpfer und Geschöpf nur doppelt aufgerichtet; immer wieder steht zwischen beiden das Gesetz. Mag es der Fromme erfüllen, ihn selber erfüllt nichts. Gott bricht nicht in ihn hinein, noch in neuen Lebensströmen aus ihm hervor. Genug, daß der Gerechte sein Leben zur Übereinstimmung mit dem Gesetze bringt; dadurch erwirbt er Wohlgefallen vor Gott. So kann er Gottes, niemals aber

[1] Vgl. oben § 5.

kann Gott seines Besitzes werden. Wiederum bleiben Gott und Mensch ewig auseinander. Auch dieser Gottesbegriff bietet dem Gottesbedürfnisse der Menschen, dem Verlangen nach einem Gottesgute, nichts.

Ebensowenig die Logoslehre. Statt daß das Gesetz wie ein Schwert über den Menschen hängt, rückt sie es in glänzender philosophischer Konstruktion als Logos in den Mittelpunkt der Welt. Wie der Logos in der Fülle seiner kosmischen Kräfte durch alle Räume dringt, strahlt er im Lichtglanze sittlicher Gültigkeit in alle Herzen. Dieses Gesetz wird um seiner selbst willen geliebt, um so reiner und kräftiger, je mehr sich der Erkennende von den Verwirrungen der Sinne loslöst und in ihm die intellektuelle Schauung erwacht. Die freie Sittlichkeit der eigenen Überzeugung tritt an Stelle des knechtischen Gehorsams, und fast könnte es scheinen, als lebe und wese der Fromme, indem er der sittlichen Regel immer vollkommener nachlebt, in den Logos hinein. Erfüllt von dessen göttlicher Seligkeit schmecke er nun das Gottesgut.

Aber auch der Logos bedeutet noch immer jenseitige Göttlichkeit. „Jenseitigkeit" besagt mehr als bloß räumliche Entrücktheit. Der Gnostiker meint darunter die Abgeschiedenheit bezw. Freiheit von allen Bedingungen der Sinnlichkeit, die „reine" Göttlichkeit. Darum glaubt er nur durch „abstraktes" Denken diese sinnenfreie Göttlichkeit erfassen zu mögen, glaubt er in der leeren Geistigkeit der sittlichen Regel den Logos zu lieben, glaubt er die göttliche Seinsweise erreichen zu können, indem er sein Dasein dem Regelzwange abstrakter Vernunft unterwirft. Indessen gerade weil sich der Logos in seiner reinen Geistigkeit gegen alle sinnlichen Momente verschließt, kann das Versinken in ihn nie-

mals ein mögliches Leben und damit niemals ein denkbares Gut (ein Besitz in der Form menschlicher Lebendigkeit) für uns werden. Die Zuwendung zum Logos, die Einswerdung mit ihm, bedingte im Gegenteil, daß das Gottesgut außerhalb unseres Lebens bliebe. Nur durch asketische Entsinnlichung könnten wir ja in jene sinnenfreie Seinsweise kommen. Wir hätten so nur an Leben eingebüßt, nichts für das Leben gewonnen. Wir brächten es zu apathischen Überwindungen, zu angespannter Sinnenertötung. Nie und nimmer aber wäre durch dies Kleinerwerden des Lebens, dies künstliche Heraussterben aus den Bedingungen des Lebens, das erreicht, was das Leben vielmehr neu, ganz und voll macht, das wesenhafte Gottesgut. Letzteres ist entweder überhaupt nichts, mag man sich noch so vergottet fühlen, oder es ist im menschlichen Leben, und das heißt unter sinnlichen Bedingungen, wesende Göttlichkeit.

Kurz, sowohl die Eins-, wie die Jehovah-, wie die Logos-Lehre scheitern an ihrem transzendenten Gottesbegriffe. Der Mensch kann in ihr sinnenfremdes „reines" Gottessein niemals hineinleben, höchstens hineinsterben (durch Abtötung der Sinnlichkeit oder auch durch deren natürlichen Abfall im Tode). Wo Begriffe und Konstruktionen versagten, leuchtete das Licht der Wahrheit aus einer schlichten Anschauung. Mochten hellenisierende Theologen noch so wetteifernd die Gottheit entsinnlichen und den Zugang zu ihr nur der abstraktesten Vernunft, weltentsagender Sittlichkeit verheißen: den einfachen Bekennern des Evangeliums genügt der Blick auf den Gekreuzigten, um des Heilsguts gewiß zu werden. Gott ist dem überzeugten Christen keine entsinnlichte Jenseitigkeit. Er ist göttliches Leben in uns, anschaubar in Christus, der in sein lebendiges Gottmenschentum

das Leben aller derer, die an ihn glauben, hineinnimmt. In Christus findet der Gläubige ein Gottmenschentum, das für uns geworden ist, damit Gottmenschentum in uns werde.

Heißt bei den Stoikern, Gnostikern und Neuplatonikern das die Seligkeit, daß man in Gottes Leben hineinkommt, so findet der Christ seine Seligkeit darin, daß Christi Leben in ihn einzieht. An diesem Prozesse gilt erstens Christus selbst beteiligt, und zweitens erscheint die Sendung Christi, aus dessen Leben unseres sprießt, wie aus einem Weinstocke die Reben, als eine Veranstaltung Gott-Schöpfers. So bleibt der Begriff des Gottmenschentums zunächst noch verkleidet und eingehüllt. Um ihn ist die Mittlervorstellung gelagert, und durch diese ist er wiederum mit der Voraussetzung einer transzendenten Gottheit verknotet, die sich in der Fleischwerdung Christi zu uns herniederneige. Die innere Wahrheit des Gottmenschheitsgedankens mußte früher oder später die Hülle der Mittlervorstellung und das Band sprengen, das sie ebendadurch mit transzendenten Gottesbestimmungen verknüpfte. Innerlich gibt es hier kein Band. Die Lehre vom Gottesgut, das in menschliches Leben eingeht, und dadurch erst unser Gut wird, verdrängt alle transzendenten Gottesvorstellungen und zersetzt sie. Diese konnten nach dem Auftreten des Christentums ihren Rang nur auf Grund kosmologischer Erwägungen, nicht menschlicher Heilsbedürfnisse behaupten; bis einst auch das Stündlein der kosmologischen Transzendenz schlagen und die Tiefe des Gottmenschheitsgedankens erst ganz ans Licht gehoben werden sollte.

Schon in der verhüllten Gestalt, in der er in früheren Generationen lebte, genügte letzterer, um allen hellenisierenden Abirrungen gegenüber immer wieder

den religiösen Neugehalt des Christentums zur Empfindung zu bringen. Hier handelt es sich nicht um ein sublimiertes Sein, in das wir uns über uns hinaus schwingen, oder zu dem wir uns geistig destillieren müßten. Das göttliche Gut läßt sich nicht durch abstrakte Künste der Vernunft erjagen, sondern steigt in der konkreten Fülle eines neuen Wesens in uns hervor, realisierbar für jeden Willen, der es zu fassen weiß.

Etwas davon, daß wir nur Frieden finden, wenn ein Göttliches in uns Leben gewinnt, daß uns dann das Gefühl der Schuldhaftigeit verläßt und geistiger Gehalt in unser wesenloses Ich tritt, merkten die Stoiker, Plotin und die Gnostiker, mit ihnen alle Vergottungs-Mystiker. Das Gottesgut, erkannte man, muß in uns sein. Aber man merkte nicht, daß sich hier eine neue Wesenhaftigkeit erhebt, die alle unsere Anlagen durchflutet und vergeistigt, die auch unsere sinnlichen Gegebenheiten ideell entwickelt. Statt dessen deutete man sich ein besonderes göttliches Teil in uns zurecht, das durch sinnlichen Zusatz befleckt und verunreinigt werde. Darum komme alles darauf an, es aus der Hülle der sinnlichen Schlacken zu erlösen, damit wir uns selbst erlösen. Denn jener göttliche Teil sei unser eigener letzter Kern; seine selbstgenügsame, alle Beimischung ausschließende Seligkeit werde unsere werden.

Wie die genannten Denker die volllebendige Gottmenschheit verkannten, entging es ihnen auch, daß nicht wir die Göttlichkeit in uns entwickeln können, sondern daß sie uns entwickeln muß. So wenig sich schattiger Raum von sich aus in Licht verwandelt, sondern das Licht abwarten muß, um zu leuchten, so wenig kann sich der Mensch das göttliche Leben selbst geben. Es muß ihn sich aneignen, indem es

sein ganzes Wesen ergreift. Da stößt nicht ein höherer Teil unserer Seele einen niederen von sich ab. Eine neue Lebendigkeit bricht durch, die all sein seelisches Sein in sich hineinzieht und umschafft. Das hatte Jesu Selbstzeugnis erkennen lassen. Aber seine Botschaft war noch von der Anschauung getragen, daß ein anderer Wille in unseren einflute, Gottes Liebe sich uns wie von Außen her schenke. Es war nicht zum Ausdruck gekommen, daß die neue Lebenstiefe von innen in uns heraufflute. So war wohl das Gottesgut als ein neues ganzes Leben mit voller Wahrheit erlebt. Aber über die Art, wie es zu teil wird, waren transzendente Voraussetzungen gemacht, die durch das Wesen dieses Heilsguts nicht gefordert waren[1].

Diese transzendenten Voraussetzungen beseitigte, zunächst für die Person Christi, die Lehre vom Gottmenschen. Indem man die Gottesgleichheit des Nazareners betonte und zugleich seine volle Menschheit festhielt, gewann sein gotterfülltes Leben immanente Züge. Das, was im historischen Jesus anschaulich wurde, reichte nun weiter als sein Selbstzeugnis. Nicht bloß, daß das Gottesgut in uns sein muß, wie schon die Stoiker geahnt hatten. Nicht bloß daß es sich uns, wie Jesus bezeugt, geben muß. Der Gedanke setzt sich durch, daß es, wenigstens in

[1] Vielleicht lag der Zauber, den die stoischen und gnostischen Vergottungslehren ausübten, in ihrem scheinbaren Gegensatze gegen die transzendente Verbrämung des christlichen Heilsgutes. Man übersah die wirkliche Innerlichkeit des letzteren über der angenommenen Transzendenz seiner Herkunft und warf sich auf die scheinbare Innerlichkeit des hellenischen Heilsgutes, das doch mit einem wirklich transzendenten Gottesbegriffe, der Vorstellung reiner abgetrennter (sei es auch in uns abgetrennter) Geistigkeit, wesentlich zusammengehörte.

diesem einen Menschen, von innen heraufgestiegen ist. Hier wird die Gottmenschheit nicht transzendent empfangen. In greifbarer Anschaulichkeit zeigt Jesus, wie sich ein höheres Leben inmitten der Bedingungen des menschlichen Bewußtseins setzt und durchsetzt.

Athanasius (296—373) hat den Begriff der Gottmenschheit geprägt. Die ungriechischen Paradoxien des Irenäus vom Fleisch gewordenen Gotte sind von ihm aufgenommen, aber um die ausdrückliche Bestimmung bereichert, daß in Christus volle, Gott ebenbürtige (wesensgleiche) Gottheit erschienen sei. Athanasius wollte nur den Folgerungen aus der Logosspekulation wehren, als wäre Christus bloß eine Art Untergott, nur das oberste der Wesen nach und aus Gott. Die tiefere Tragweite seines Gedankens ist ihm entgangen. Denn ein neuer, überbürtiger Gottesbegriff tut sich hier auf, nicht daß der alte Begriff Gottes und des Menschen zusammengefügt würden. Diese lassen sich nicht zusammenfügen. Vom Standpunkte der überkommenen Gottesbegriffe hatte Apollinaris von Laodicea (gest. 390) ganz recht, das inzwischen aufgestellte Dogma, Christus habe in seiner Person die göttliche und die menschliche Natur vereinigt, er sei ebensowohl vollkommener Gott wie vollkommener Mensch gewesen, als eine Mißgeburt zu bezeichnen. Jenes Dogma konstruiere ein Fabelwesen, das dem Minotaurus, dem Bockhirsche der Dichter, ähnele.

Wer, wie die patristischen Denker, auf die eine Seite Gott, auf die andere die Menschheit stellte, den mußte der Gedanke des Gottmenschen in Absurditäten führen. Nur der Glaube konnte diese Vereinigung des Gegensätzlichen ertragen und in ihr ein göttliches Geheimnis, das sich dem Verstande

entziehe, anstaunen. Freilich war das Schema von der Zweiheit in der Einheit, vom Zusammenschlusse des Auseinanderstrebenden, eine nur zu gefällige Formel, um über das, woran das Denken ermattete, das Mysterium des Glaubens zu breiten. Dieselbe Formel wurde immer wieder angewendet, sobald der Gottmenschheitsgedanke neue Verlegenheiten bereitete. Es ist die Formel der Kompromisse, in der man ein zwingendes Neues mit alten Gedankenreihen, die es zu sprengen drohte, auszugleichen suchte, statt es zu einem Sturme anwachsen zu lassen, der über brechende und schwankende Kulturen hinwegfegte. Der Gottmenschheitsgedanke, wiederholen wir, enthält einen neuen Gottesbegriff, der sich weder mit dem Jehovahbekenntnisse noch mit der neuplatonischen Einslehre, noch mit der Logosspekulation eines Philo oder Origenes vereinigen läßt. Dieser Gottesbegriff, zu seiner inneren Wahrheit entwickelt, ist zu autonom, um jenen älteren Gedankenreihen aufgepfropft zu werden. Er zerbricht sie oder biegt sie um, wie es *seine* Notwendigkeit erfordert.

Den damaligen Denkern verschalte der neue Wein in alten Schläuchen. Sie versuchten Kompromisse, wo Scheidungen notgetan hätten, und nahmen das Unausgleichbare in unmögliche Einheiten und Zweieinheiten zusammen. Den Gottmenschen vereinerleiten sie mit dem Logos, Jehovah mit dem Ureinen, und diese Vereinerleiungen brachten sie als Gott-Vater und Gott-Sohn nochmals gegenseitig in das Verhältnis der Zweieinheit. Der Gottmensch soll Gottes Sohn sein, der neue Gott, den die Christen anbeten, der Sohn des Jehovah, den die Juden angebetet hatten, und die hellenische Vorstellung von der Emanation des Logos aus dem Ureinen soll dies Verhältnis des Fleisch gewordenen Gottes zum trans-

zendenten Weltschöpfer beleuchten und aufhellen. Allein diese beiden Götter, der jenseitige, dessen Geistigkeit ewig sinnenfremd und sinnenleer bleibt, und der diesseitige, dessen Geistigkeit in die Sinnennatur hineinwebt und sie verklärt, stehen außer jedem Verhältnis. Mochte ihre Wesensgleichheit in feierlichen Synoden festgesetzt werden, sie waren nicht wesensgleich, sondern grundverschieden. Der Versuch, sie in ein Verhältnis zu setzen, ist unklar in sich. Denn nicht darum konnte es sich im letzten Kerne handeln, zwei Götter mit einander zur Dekkung zu bringen, von denen der eine Vater, der andere Sohn war. Vielmehr galt es zwischen zwei Gottesvorstellungen, einer transzendenten und einer immanenten, zu wählen, die in harter, aber stiller Gegensätzlichkeit im Denken der Menschen um die Zukunft rangen.

Freilich mußten vom Gedanken der Gottmenschheit die Kleider und Schalen erst abfallen, in die er noch eingehüllt war. Dem Athanasius und seinen Anhängern galt die Gottmenschheit Christi für einzigartig. Nach dem vorweltlichen Ratschlusse der dreieinigen Gottheit sei sie hervorgegangen, um nun nachwirkend auch alle die zu ergreifen, die durch den Glauben am Leben des Auferstandenen teilnehmen. Sollte aber die Gottmenschheit wirklich ein einmaliges und abgesondertes Ereignis allein in Christus bleiben, oder doch nur durch ihn weiterfließen? Gerade die kirchliche Lehre von der Aneignung des Heils, das in Christus erworben ist, mußte freiere Geister auffordern, über den Gedanken der Heilsvermittlung hinauszugehen. Es wäre denkbar, daß sich unter gewissen Bedingungen die Gottmenschheit, wie sie sich in Christus und seiner psychophysischen Eigenart verwirklicht hat, in anderen und anderem Persön-

lichkeitsleben immer neu verwirklicht, daß jeder Einzelne in Gott vergeistigt, und die Vergeistigung ergreifend, selber zu einem „Christus", d. h. zu einer in und aus Gott lebendigen Seele werden könnte.

Damit schlösse sich die Kluft zwischen dem Christuserlebnisse der Gläubigen und dem eigenen Gotteserlebnisse Jesu. Mit der Umwandlung der Christen in Christusse würden beide Erlebnisse einander angeglichen. Es wäre ein Erlebnis geworden, das sich immer wiederholen ließe: jedem wäre es möglich, nicht durch Christus, sondern wie Christus Gottmensch zu werden, d. i. in die innigste Einheit mit Gott hineinzuwachsen. Für diese Auffassung versinkt die Mittlerrolle Jesu entweder ganz, oder man sieht in seinem Heilswerke nur noch eine Vorbedingung dafür, daß sich die gläubige Seele selbstständig in Gott verunendlichen kann. Der Erlöserbegriff weicht über der Gewißheit der Erlösung. Es sollte bald ein Großer kommen, der das Christuswerden in uns in den Vordergrund der Betrachtung rückte. Trotzdem webt auch bei ihm das Spiel transzendenter Beziehungen zunächst weiter. Vom höheren Leben, mit dem unser seelisches Sein eins wird, wird auch bei ihm wie von etwas Jenseitigem und Persönlichem gesprochen. Daß sich eben ein höheres Leben als das unsere in uns durchsetzt, das befördert den Eindruck der Transzendenz.

Mit solchen Augen, wird sich zeigen, hat Augustin das Gotteserlebnis angesehen. Sein Begriff der Praedestination bringt jeden Praedestinierten in ebenso unmittelbare Beziehung zu Gott, wie die war, in der Christus lebte. In jedem Praedestinierten entsteht eine neue Gottmenschheit. Nicht so, daß immanente Göttlichkeit in anschaulicher Kraft und Tat durch eine Menschenseele lebendig werden will: nach

dem Glauben Augustins neigt sich ein jenseitiger Wille der Seele entgegen.

Es sollte lange dauern, bis der optische Schein der Transzendenz als solcher durchschaut und der Gedanke der Gottmenschheit in seiner letzten Tiefe erfaßt wurde. Ein immanenter Gottesbegriff schläft darin. Entfaltet er sich, so verwandelt sich der Anblick der geistigen Unendlichkeit, die in endliches Bewußtsein vergeistigend einzieht. Es wird erkannt, daß sie, wie im Logos die Urgottheit, als unpersönliche, vielmehr überpersönliche Geistigkeit inmitten der Bedingungen des menschlichen Bewußtseins wirkt. Wo sich dies der ideellen Bewegung öffnet, da erst entsteht Persönlichkeit und wahres Selbst, und ewiges Leben blüht auf. In Gestalt von Wesensbildung kann es jeder empfangen, der in göttlich-Wesenhaftem mit restlosem Einsatze lebt.

Soweit freilich reichten die Gesichtspunkte der patristischen Zeit nicht. Der Keim, der zur Sonne strebte, konnte sich noch nicht entfalten. Harter Winterreif fiel darauf. Wo Geist und Wahrheit hätten leuchten sollen, schlichen finstere, schwere Nebel. Ein Strahl des Verständnisses bei Athanasius, und Wolken von Mißverständnissen!

Gewiß zeigte Athanasius tieferen Blick für die Eigenart des Christentums als Origenes. Dieser hatte die Person Jesu rein menschlich, wenn auch durch den jenseitigen Logos inspiriert, gedacht. Athanasius betont die volle Göttlichkeit Jesu. Keine menschliche Seele, sondern göttliche Substanz sei in der Person des Nazareners mit dem Fleische geeint. Vor den Augen des Athanasius steht schlicht und überwältigend das Bild der im menschlichen Fleische wesenden Göttlichkeit Jesu, nicht die jenseitige Geistigkeit des philonischen Logos. Die Einigung gött-

licher und menschlicher Natur in Jesus ist ihm Faktum, Geschichte. Er begriff auch, daß mit diesem Faktum das vollzogen ist, was man im evangelischen Sinne „Erlösung" zu nennen pflegt.

Im richtigen evangelischen Sinne bedeutet „Erlösung" das Loswerden des alten Lebens in der Kraft eines neuen, das von innen her durch den Glauben aufsteigt. Das alte Leben wird in der Fülle seiner sinnlichen Bedingungen zu einem neuen geistigen Leben umgeschaffen. Im stoisch-gnostischen Sinne bedeutet „Erlösung" nicht „Vergeistigung", sondern Abstreifung der sinnlichen Bedingungen. Der Mensch, der sich erlöst, ringt sich in das Dasein „reiner Geistigkeit" hinein. Athanasius empfand im Lichte des Gottmenschheitsgedankens von diesem Unterschiede so viel, daß er den Fehler der Gnosis vermied. Die Fassung des christlichen Erlösungsbegriffs dagegen schlug ihm gänzlich fehl. Er befestigte in der christlichen Lehre jenen verhängnisvollen Unsterblichkeitsgedanken (der Auferstehung mit dem Fleische), zu dem gläubiger Unverstand den Begriff des „ewigen Lebens" (d. i. des Lebens, in dem das Gottesgut neuen geistigen Wesens gewonnen ist) so gern herabdrückt.

Gott gilt ihm als „unsterbliche Substanz"[1]. Indem sich in Christus die göttliche und menschliche Natur geeint haben, habe sich die Essenz seiner Unsterblichkeit dem Fleische übertragen, das an sich mit Tod und Vergänglichkeit behaftet sei; darum habe der Gekreuzigte mit dem Leibe auferstehen können. Von dieser Menschwerdung Christi an datiere eine reale geheime Umbildung der ganzen sterblichen Natur. Jene magische Verwandlung des Fleisches bleibe nämlich nicht auf Christus beschränkt, sondern

[1] Harnack a. a. O. II, 119.

teile sich allen mit, die an ihn glauben. Auch ihre Materie werde in die Qualität und Existenzweise Gottes übergeführt, d. h. unvergänglich. Hierin, in der Austreibung von Tod und Vergänglichkeit aus unserm Fleische, bestehe die Erlösung durch den Gottmenschen. Der Heilsgedanke der antiken Mysterien, die Erfüllung des sterblichen Menschen mit Unsterblichkeit, wird dem Christentume aufgepfropft[1]. Die Ebenbildlichkeit Gottes, sollte man meinen, könnte nur durch die Erfüllung mit geistigen Aufgaben aufblühen und nur in der ideellen Umänderung der Gesinnung bestehen. Jetzt fängt sie an, als eine neue reale Qualität zu gelten, die durch den Glauben angeeignet wird. Ihr Hauptcharakter ist die Unvergänglichkeit. Sofern sich neues geistiges Leben mitentfaltet, wird es als eine auch nur magisch zufließende Gabe betrachtet. Es gründet in der Tat eines Andern und wird durch den Glauben an diese Tat als ein fertiges Geschenk empfangen, statt daß die neue Gesinnung das eigene Umgelebtwerden in der Hingabe an Werte bedeutet, statt daß sie in der Spannung geistiger Nötigungen, in der Bewegung innerer Gegensätze und Einsätze immer neu entwickelt wird.

Welcher Abstand zwischen Jesu eigener Heilsbotschaft und dieser Auffassung, nach der das in Christus dargestellte Heilsgut durch den Glauben physisch auf uns weiterfließen, alles Wertvolle nur in der „Natur“ zustande kommen soll, deren Annex die Gesinnung und der Wille sei[2]! Wir haben es auch hier statt mit Vergeistigung, mit einer Vergottungslehre, freilich einer anders gearteten, als der stoisch-gnostischen, zu tun. Dort glaubte der Mensch,

[1] ib. II. 161, 163.
[2] Harnack ib. II³ 219.

indem er sich entsinnliche und vernünftige, ganz zu Gott werden zu können, dessen Leben seine Vernunft schon teile. Indem er reines Vernunftbewußtsein werde, genieße er identisch die Seligkeit des göttlichen Bewußtseins. Die Vergottungsmagie des Athanasius läßt dagegen in die sterbliche Sinnennatur göttliche Gaben strömen. Die fleischliche Physis empfängt Eigenschaften, wie Gott sie hat, sodaß der Mensch in wunderbarer Weise zu höheren Leistungen befähigt wird. Nur dringt er nie in Gottes eigenes Bewußtsein ein; die begnadende Kraft bleibt immer über ihm. Das gehobene Gefühl, von Gott ausgezeichnet, mit göttlichen Fähigkeiten übergossen zu sein, muß hier die innere Seligkeit des sich vergottenden Gnostikers ersetzen.

Das Christentum gestaltet sich anders, wenn man die physische Mitteilung der Gnade, anders, wenn man die gnostische Entsinnlichung, und anders, wenn man die Umwandlung der Gesinnung in der Ergriffenheit durch das eine Geistesleben betont. Jene Tendenzen sind lange stärker gewesen und haben in der Hervorbringung des Mönchtums gegipfelt. Dieses teilt durchgängig die hellenische Verachtung der Sinnenwelt, um sich im übrigen in zwei Richtungen (entsprechend der Auffassung des Athanasius und des Origenes) zu spalten. Aus dem Gedanken heraus, daß der Christusgeist in unsere irdische Natur physisch eingehe, sie begnade und bis zu Wunderwirkungen (man denke an die wundertätigen Reliquien) erhöhe, ist die eine Richtung des Mönchtums und der Heiligenkult entstanden. Die Entsinnlichung des Willens gilt hier als Vorbedingung der Christusähnlichkeit, ohne dafür zu genügen. Es müßten auch noch die Kräfte der Kirche hinzutreten. Wo diese zuflößen, führe die Entsinnlichung nicht bloß negativ zur Entsündigung,

sondern positiv zur Vergottung[1]. Gläubiges und asketisch-jungfräuliches Leben im Schoße des Klosters durchheilige den betreffenden Menschen und mache ihn Christus, dem Seelenbräutigam, ähnlich. Von diesem physischen Realismus hat sich zwar die andere Richtung des Mönchtums freigehalten. Ihr gelten jene Bußübungen und Enthaltungen nur als Mittel, um ein reines Leben in der Erkenntnis zu ermöglichen. Aber nach Vergottung, nur eben in der Art des reinen, unverdunkelten Vernunftbewußtseins, der intellektuellen Schauung, begehrte auch sie. Vergottung und immer wieder Vergottung! Auf diesen Gedanken fiel alles Licht. Die Jesusreligion des Willenswandels, der Vergeistigung und der vergeistigenden Lebensgestaltung, nicht des Mönchtums, sondern des göttlich bewegten Menschentums, erhielt sich auf orientalischem Boden nur im Hintergrunde.

§ 13.

Augustins Lehre vom Gottesgut[2].

A. Gott als Gesetz geistigen Lebens.

Der berühmte Kirchenvater des Abendlandes Augustin von Thagaste in Numidien (354—430) hat

[1] Nach der Lehre des Methodius.

[2] Von Spezialliteratur besonders: A. Dorner „Augustin, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung“ (1873). A. Harnack „Augustins Konfessionen“ (Vortrag 1888). v. Hertling, Übersetzung der „Confessiones“. Gangauf „Des heil. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen“ 1865, „Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus“ 1852. Konrad Scipio „Augustins Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel“ 1886.

Die Zitate, wie V. 6. d. i. 5. Buch 6. Abschnitt, beziehen sich auf die 13 Bücher „Confessiones“ in Reclams Ausgabe von Lachmann, die ich mit R anführe.

den Prozeß der Seelenvergeistigung, den Werdeprozeß geistigen Lebens, von neuem in sich erlebt und darüber nachgedacht. Mit den Einsichten, die er hierbei gewonnen hatte, führte er den Begriff des Gottmenschen in neue Bahnen und riß ihn aus den Hüllen, unter denen ihn Athanasius gesehen hatte. Der Blick des Athanasius war auf den einmaligen Christus gerichtet gewesen. Augustin schaut auf die durch göttliche Gnadenwahl (Praedestination) werdenden Christusse.

Jesus war ihm ein, nicht der Christus; keine selbstwesentliche Gotteskraft, die sich in das Fleisch gesenkt hätte, sondern ein Mensch. Seine Seele war aber von der Kraft Gottes ergriffen. Durch die Gnade des Vaters sündlos, und zu besonderem Gnadenbeweise für alle anderen Menschen auserwählt, führte er bis in den bitteren Tod hinein aus, was ihm auferlegt war. Mit opferwilligem Sterben hat er unsere Sündenschuld abgebüßt, und mit seinem gottwilligen Leben führt er das Gut vor, das allein für uns ein Gut sein kann: den in eine menschliche Seele hineingenommenen Gott. Wie sich Gott an Jesus als Gut ausgeschenkt hat, will er sich an jeden von uns als Gut ausschenken. An uns wird es sein, Gott als Gut auch wirklich zu ergreifen. Das ist nur möglich, wenn uns Gottes Gnade hilft. Wo diese wirkt, werden neue Einheiten von Gott und Mensch lebendig, es gestaltet sich das gottbewegte Leben der Auserwählten.

Woher diese Wendung?

Ein Blick in die „Konfessionen“, diese Beichte voll glühender Leidenschaft und bohrender Reflexion, zeigt, wie Augustin dazu gekommen ist. Dort untersucht er das Verhältnis Gottes zum Menschen an den Erfahrungen eines Menschen, seiner selber. Wir

sehen den Weg eines Denkers, der sich, Wahrheit suchend, zuerst in materialistische Ansichten verstrickt hatte, um sich, unter dem Einflusse der akademischen Skepsis, alsbald weitgreifendem Zweifel am Erkennen preisgegeben zu finden. Das Studium neuplatonischer Schriften heilte ihn vom Zweifel und zeigte ihm die Tiefe und Schönheit, die „so alte und so junge Schönheit" einer geistigen Gottheit. Aber noch war ihm die letztere kein Gut der Seele, das immer gegenwärtig ist. Unser Stürmer und Dränger wußte damals noch nichts von stetiger Gottesfreude. Nur in der Ekstase von Augenblicken widerfuhr es ihm, daß er sich in die ewige Schönheit, die er erkannt hatte, versenken konnte (VII 23, 26). Sie blieb ihm der ferne Gott, den der Mensch aufsuchen muß, indem er von den Sinnen zum Intellekte, vom Intellekte zu einem Lichte, das über dem Intellekte ist, aufsteigt.

Von einer Güte, die sich zum Sünder neigt, sagten die neuplatonischen Schriften nichts, nichts von einer Erlösung durch Christus[1]. Augustin glaubte damals noch, daß sich das göttliche Sein, selbst wenn es Fleisch hätte werden können, eher durch Berührung mit der Materie müsse befleckt, als menschliche Seelen gerettet haben (V 20). Noch weniger empfand er ein persönliches Bedürfnis nach Seelenrettung. Wohl verdroß ihn seine und anderer Menschen sittliche Schwäche. Aber „mir schien es noch, als ob nicht wir sündigten, sondern in uns sündige eine andere Natur; und es erfreute meinen Stolz, schuldlos zu sein, und, wenn ich irgend etwas Böses getan hatte, mich nicht zur Tat bekennen zu müssen" (V 18).

[1] Der Neuplatonismus kennt den Logos nur in seiner Erhabenheit als kosmisches Prinzip, nicht in seiner Erniedrigung und Menschwerdung (Scipio S. 11).

Erst längeres Nachdenken über das Wesen des Bösen und die Lesung paulinischer Briefe stach ihm den Star. Der Wahn, daß das Böse eine uranfängliche Substanz neben Gott wäre, oder daß es, durch ihn geschaffen, als ein ihm dennoch widerstrebendes Sein außer oder in uns existiere, verflog (VII 18). Weder an Gott, noch an seiner gesamten Schöpfung gibt es Böses; er und alles, was aus ihm ist, ist gut (XIII 53). Gut ist selbst noch jene wüste und leere Materie, die er aus dem Nichtsein zum Dasein und zur Aufnahme von Formen und Gestalten fähig geschaffen hat (XIII 3). Das Böse, das gegen Gott anstrebt, liegt in unserem Tun. Auf sich hin hat uns Gott geschaffen und mit freier Willensentscheidung ausgerüstet. Aber wir streben von Gott hinweg und widerstreben ihm. Er hört nicht auf, uns nahe zu sein und uns mahnend und strafend immer von neuem an sich zu ziehen, aber wir schlagen seine Mahnungen und Strafen aus, und so sündigen wir, wo immer wir sündigen, gegen ihn. Unser Wille ist sein und unser Feind, und nichts rettet uns Erschreckte von seinem Zorne, als seine Gnade, die sich in jedem zeigt, der von geistigem Tode aufwacht und liebend in Gottes Liebe das Gut und Heil der Seele findet.

Augustin war ein Aufgewachter. Er hat die Geburtswehen und Wunder des geistigen Belebtwerdens in sich durchgekostet und ist nun von seinem Erlebnisse voll. Während das bloße Ich nur psychische Lebendigkeit hat, wesenlos und ungeistig ist, steht es mit dem Menschen, der aus dem Geiste lebt, anders. Hier hat sich das leere Ich an einem Vollwerte gesammelt, durch ihn vertieft und mit innerem Reichtum erfüllt. Eine Seele hat sich von ihrem ideellen Erlebnis, zuletzt vom Erlebnis der Einheit aller

ideellen Werte, ergreifen lassen. Dadurch ist alle Oberfläche an ihr vergangen. Ein wahres Selbst voll inneren Gehalts wächst in ihr, aus ihren Gaben und Fähigkeiten, hervor. Sie lebt nicht mehr ein leeres, sondern ein neues wesenhaftes Leben. Vielmehr es wird in ihr gelebt. Sie verwandelt sich nicht, wie Vergottungsträumer meinen, in Gott. Aber sie verwandelt sich aus einem toten Ich zu vergeistigter Persönlichkeit, sie wird in einem neuen Einheits- und Lebensstrom zusammengenommen. Aus der scheinhaften Individualität, die sie war, hebt sich der ideelle Gehalt eines Wesens[1].

Solche Erlebnisse hat Augustin gehabt, und er versucht sie, als der Erste, wissenschaftlich zu begreifen. Ihm beschränkten sie sich auf die engere Form religiösen Erlebens. Dieses aber hat er gegenüber Athanasius unendlich vertieft. Letzterer hatte nur von dem Gute gewußt, das dem Fleische der Menschen durch göttliche Veranstaltung widerfahre. An den Seelen geht das Heil dieser Veranstaltung vorüber. Was hülfe es den Menschenseelen, daß sich göttliches Leben noch so wunderbar mit dem Fleische vermählt und es von Sünde und Tod gereinigt hat? Das Herz mag darum noch immer in der Not der Gottesferne bleiben. Augustin, der Meister in der Analyse von Seelenzuständen, kennt diese Not. Er kennt den Schrecken dessen, der in seinem Willen, seinem eigenen Willen, die Sünde und die Ursache seiner Unseligkeit findet und nun nach einem neuen Menschen, einem Neuwerden der Seele, begehrt. Nur Gott kann dieses Neuwerden schenken, und er schenkt es, indem er sich der Seele schenkt.

Wie ließ sich dies grundlegende Erlebnis begrifflich fassen? Augustin fand sich dafür auf drei Vor-

[1] Vgl. Eucken „Der Wahrheitsgehalt der Religion“.

stellungskreise angewiesen. Er wußte mit Paulus von dem liebenden und herrschenden Gotte, der Gnade durch Christus erweist. Sodann hatte der gewaltige Schöpfungsbericht des alten Testaments, daß Gott durch seinen Willen die Welt aus Nichts erschaffen habe, auf ihn Eindruck gemacht. Von hier aus stand ihm fest, daß Gott zeitlos sogar die Zeit aus Nichts gemacht habe. Endlich wies ihn seine philosophische Überzeugung auf den Begriff des Einen, der ihm aus dem neuplatonischen Studium lichtvoll aufgegangen war. Alle diese Auffassungen schmelzen bei unserm Denker zusammen und krystallisieren zu einer eigentümlichen Einheit, in die er sein Erlebnis hineinzeichnet.

Entschieden lehnt er den Anthropomorphismus ab. Er warnt davor, Gott in der körperlichen Gestalt eines noch so erhabenen Menschen anzuschauen, der wie in neuem plötzlichen Entschlusse die Körperwelt in den Raum hinein geschaffen und dabei Worte gebraucht habe, die in der Zeit ertönten und vorübergingen. Dergleichen anzunehmen heiße Gottes Willen verendlichen und verzeitlichen. Gott sei unwandelbar, von unveränderlichem und doch nie stillstehendem Willen; sein Schaffen sei raum- und zeitloses Offenbarwerden von Räumen und Zeiten, Körpern und Seelen. Eben darum dürfe Gott, von dem die Seelen kommen, nicht als Seele gedacht werden, auch nicht als Weltseele[1]. Vielmehr sei Gott das Leben der Seelen, das Leben der Leben, das sich in steter Gleichheit lebe. Gott gilt als der Eine, dessen Einheit ebenso in den einfachen Dingen wese, weil sie einfach seien, wie in den zusammengesetzten,

[1] Werde doch sonst beim Töten eines lebenden Wesens ein Teil Gottes getötet.

weil sie Einheit von Teilen seien[1]. Hiermit sei er das Sein in allen Dingen (R 309, 392). Für Augustin ist also Gott nicht das Überseiende, wie bei Plotin, sondern er ist das am meisten Seiende (summe est), da Sein und Einssein dasselbe und Gott die Ureinheit sei, an der alles Übrige nur teilnehme[2]. Ohne ihn ist nichts, weil alles durch ihn; außer ihm ist nichts, weil alles in ihm. Er ist Gesetz, durch das sich alles zur Einheit ordnet (I 12, III 14), Schönheit, in der alles zur Einheit zusammenstimmt, Wahrheit, die alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrem ewigen Heute umschließt, Leben, aus dessen Einheit alles Leben lebt, Liebe, die alles zur Einheit sammelt. „Wer die Wahrheit kennt, der kennt ihn und kennt auch die Ewigkeit und die Liebe.“ (VII 16).

Gott ist im Grunde leichter zu erkennen, als alle uns äußeren Dinge. Letztere sind immer von uns geschieden und verschieden, wogegen wir in Gott leben, uns bewegen und sind, und er unserm Innersten stets gegenwärtig ist. Dennoch ist er mit keiner Kategorie des Denkens zu fassen. Man mag ihn eher essentia als substantia heißen; denn er hat nicht Größe und Güte, sondern ist Größe und Güte. Aber er ist groß ohne Quantität, gut ohne Qualität, ohne Raum gegenwärtig, ohne Zeit ewig. Sicherlich ist er das höchste Gut, weil alles Sein vorzüglicher als Nichtsein, d. h. in sich wertvoll, und weil er das am meisten Seiende ist. In ihm bestehen alle Vollkommenheiten in unaussprechlicher Weise absolut

[1] „Alles Existierende ist durch ein Einheitsmoment in seiner Gattung enthalten.“ „Alles Zeitliche gehorcht den Gesetzen der Gleichheit, Einheit und des geordneten Systems“ (ordinationis) Scipio S. 29.

[2] De Trin. VI § 12: „Alles, was durch göttliche Kunst geschaffen ist, beweist irgendwie an sich eine Art von Einheit, species und ordo.“ Vgl. Scipio 19, 32.

und an sich; außer ihm sind sie bloß durch Teilnahme vorhanden. Da Gott Leben ist, ist dieses höchste Gut seiner selbst gewiß. Leben und glückselig leben sind hier eins; Gott ist sich selbst seine Seligkeit (XIII 4), er genießt sich in steter Vollkommenheit und Herrlichkeit. Als ewig in sich ruhende Fülle, die ewig sich selbst genügt, vermag er durch nichts Schaden zu nehmen. Er ist keiner Ehrung bedürftig, noch könnte er dadurch gewinnen, keine Feindschaft berührt ihn.

Dennoch tritt dieses Gut in ein Verhältnis zu uns. Es schenkt sich den Menschen. Die christliche Gedankenreihe, daß Gott fordernde und helfende Liebe ist, daß er uns sucht und ruft, lohnt und straft, drängt sich heran und bringt in Augustins Gottesvorstellung einen psychologistischen Einschlag hinein. Hatten wir vorher gehört, daß Gott mehr als Seele, daß er Wahrheit und Schönheit über den Seelen sei (II 10), so vernehmen wir jetzt, daß er unsern Gehorsam fordert. Er sei zugleich Erbarmer und Rächer. Voll Langmut und Geduld ertrage er unsere Schwachheit, vergebe den Reuigen und höre unser Flehen. „Unser Hoffen wäre nichts, wenn wir nicht vor ihn kommen könnten mit Klagen" (IV 10). Die Unbußfertigen verfolge sein Zorn, und über uns allen walte seine Allwissenheit, seine Vorsehung, sein Heilsrat.

Dieser Darstellung entspricht es, daß Augustin die Analogie psychologischer Erfahrungen heranzieht, um das Wesen auch der göttlichen Dreieinigkeit aufzuhellen. Die morgenländischen Spekulationen über letztere erweichen sich ihm geradezu zu einer Psychologie des göttlichen Selbstbewußtseins. Nicht gilt ihm Gott in drei besondere, wenn auch ungesonderte Wesenheiten entfaltet. Die göttlichen Personen bedeuten ihm die Formen des inneren Lebens-

prozesses in dem einen göttlichen Willen. In uns seien Sein, Wissen und Wollen eines. „Ich bin, der weiß und der will; und ich weiß, daß ich bin und will; ich will sein und will wissen". In solcher Dreiheit bestehe unser Leben. Analog sei es bei Gott. „Dein Wesen weiß und will unwandelbar. Dein Wissen ist und will unwandelbar, und Dein Wille ist und weiß unwandelbar" (XIII 12, 19).

Wir werden auf Augustins Dreieinigkeitslehre noch zurückkommen. Jedenfalls darf der psychologistische Anstrich, den seine Gottesvorstellung annimmt, nicht überschätzt werden. Denn der göttliche Wille tut niemals etwas direkt. Er äußert sich nur als ewiges Gesetz wie in der Welt, so auch in unserer Seele. Das Wirken in der Welt kommt den von Gott geschaffenen Kräften zu. Indem diese wirken, erfüllen sie das Gesetz des göttlichen Willens[1]. Und das göttliche Wirken in uns stellt sich als eine Art Selbstwirksamkeit der göttlichen Anlage heraus, mit der wir geschaffen sind.

Hier, in der Darstellung des Verhältnisses von Gott und Menschen, entfaltet sich erst völlig das charakteristische Gepräge Augustinischen Denkens. Unsere ganze Seele trägt die Spur der Gottesanlage. Ihr ganzes Wesen geht darin auf, Gefäß zu sein, sich in reiner Hingabe höherem Gehalte, der sie berührt, zu öffnen; dann lebt dieser in ihr. So will Gott im Menschen leben. Seine geistigen Ströme warten darauf, sich in uns zu ergießen und uns mit

[1] Scipio S. 45: „Die universale Ordnung der Welt ist in den Gesetzen des höchsten Gottes enthalten und gelenkt (Quaest 83 qu 46). S. 37: „Alle Wirkungen sind von Gott gleichsam im Einschlage seines Elementargewebes geschaffen und stellen sich nachher nur bei Gelegenheit heraus". S. 39: „Initia finesque constituit." (S. 44 Ideen). Vgl. Anm. 1 auf S. 194.

ihrem Gehalt zu innerem Leben zu erwecken. Sein Reichtum will die Formen unseres Seins durchwirken, damit sich in ihm unsere sonst zersplitterten Kräfte sammeln (II 1, I 3), umformen und als ein neues Wesen hervorbrechen. Darauf hat Gott die menschliche Seele besonders zubereitet, sie allein.

Freilich lebt Gott in uns schon dadurch, daß wir sind. Er hat jeden von uns zu einer eigentümlichen Einheit gemacht, die seiner Einheit nachahmt. In dieser Beziehung teilen wir aber die Kraft Gottes mit andern Geschöpfen. Er hat ferner unser Sein in die große Einheitsordnung seines Universums hineingestellt, wo jede Kreatur mit allen andern zusammenstimmt, jede als Glied dem Ganzen ein- und untergeordnet ist, indem jede der göttlichen Ordnung mit ihrem besonderen Wesen an ihrem besonderen Platze dient. Nicht also bloß in dem, was wir sind, sondern auch in dem, was wir im Verhältnis zu allen anderen sind, lebt Gottes Einheit in uns hinein. Auch hierin zeigt unser Verhältnis zu Gott nichts Auszeichnendes. Aber uns vor allen Geschöpfen hat er überdies den Spiegel seiner eigenen Lebendigkeit, Erkennen und vernünftigen Willen, verliehen. Dadurch sind wir fähig, nach Seligkeit zu streben. Gerade das ist seine „Kunst", wie er uns angelegt hat, daß wir in nichts anderem Seligkeit finden können, als in ihm. Seligkeit ist niemals etwas anderes, als göttliches Leben, das, sich wissend und wollend, in sich selbst ruht. Seligkeit, die auf sonst etwas gestellt wäre, gibt es nicht. Selig können daher auch wir nur dann werden, wenn unser Wille in Gott ruht, gleich wie sein eigener Wille in sein ewiges Sein hineingewendet ist. Geschieht das, so wird die unbewegte und unerschöpfliche Sattheit göttlichen Lebens auch uns erfüllen. Wir werden selig an seiner

Wahrheit hängen und Gott wird geistig in uns wohnen.

Dieser Bestimmung entsprechend hat uns Gott einen Wegweiser eingepflanzt, der beständig auf jenes Ziel hinweist, die Liebe zur Wahrheit. Mit solcher Liebe vor allem sind wir auf die göttliche Einheit hin geschaffen; denn Gott selbst ist die Wahrheit. Er hat sie liebenswert gemacht, damit wir ihn lieben sollen und ihm unsere Seele öffnen. Ist doch Liebe die Kraft, die die Wesen auftut dem geliebten Gegenstande entgegen. Der rein intellektuelle Mensch freilich liebt die Wahrheit noch nicht so, wie er soll. Er findet in ihr nur die Einheit seines Wissens. Hörte er auf, urteilend über ihr zu schweben und kehrte sich ganz in sie hinein, so würde er in ihr Gott und die Einheit seines Wesens finden[1].

Was steht unserer Hingabe an Gott entgegen? Daß wir mit freiem Willen begnadet sind und diese Gnade mißbrauchen. Als Herr unserer Entscheidungen sind wir geneigt, auch sonst Herr sein zu wollen. Eigenmächtig und eigensüchtig, als wären wir jeder ein für sich bestehender Wert, möchten wir uns aus der göttlichen Ordnung herausheben und machen uns zum Maßstabe unseres Wollens und Denkens.

Dadurch haben wir uns unserer Bestimmung entfremdet. Wir wollen nicht Gefäß sein, sondern etwas für uns sein und bedeuten. Unser Sein, das unter- und eingeordnet ist, wollen wir in ein übergeordnetes verwandeln. Wir machen unser Ich zum Mittelpunkte, als könnten wir etwas Selbständiges sein. Hierin, in unserer eigensüchtigen Lust und unserem Hochmute, besteht unser Abfall von Gott. Dieser ist kein vorzeitliches Verhängnis, wie bei Origenes, sondern lebendigste Tatsache der Gegenwart. Wir vollziehen ihn täglich und stündlich in unserer Ich-

[1] Conf. II, Unsere Natur zwingt uns unum quaerere.

sucht von neuem und gleiten damit vom Quell unseres Lebens hinweg in Zerrissenheit und innere Unordnung. Denn wer sich auf sich selbst stellt, läßt von sich selbst ab. Er gibt mit der göttlichen Einheit, durch die er ist, seinen Wesengrund auf und wird einheitslos, d. i. wesenlos. Indem er einer Scheineinheit (seinem Ich), oder vielmehr der Einheitslosigkeit des Nichts, aus dem er geschaffen ist, nachjagt, stirbt er. Er stirbt nicht bloß den physischen Tod, auf den allein, wie gebannt, Athanasius geblickt hatte. Er stirbt das geistige Nichtsein.

Aber noch im Verfall und in der Ordnungslosigkeit des Lebens, das er los von Gott im blinden Eigenwillen führt, zeigt sich seine Gottesanlage. Dies Leben läßt ihn im tiefen Inneren unbefriedigt. Herausgeworfen aus seiner natürlichen Einheit ist er haltlos geworden und wird nun vom Wirbel seiner Leidenschaften auseinandergerissen und von seinen Weltgeschäften aufgesaugt. Könnte er in sich hinein hören, so hörte er die Stimme seines Elends. Es ist die Stimme seines ihm dennoch gnädigen Gottes, der ihn mittels der Strafe der Unseligkeit zu sich und seiner Seligkeit zurückruft. Es ist die Stimme seines auf Gott angelegten Wesens, das in qualvoller Unzufriedenheit dahinsiecht, ehe es gänzlich den Tod der Gottlosigkeit stirbt.

Augustin leuchtet tief in diese innere Tragik des Ich-stolzen Herzens. Er erneuert dabei in origineller Weise die Schilderungen Platons vom inneren Elende des Tyrannen und greift der grimmigen Analyse vor, mit der später Fichte den lebendigen Tod des ungeistigen Menschen gezeichnet hat.

Auch Fichte unterscheidet den Menschen wahren Seins, der in geistigem Gehalte von innen lebt, von dem toten leeren Ich, das ohne den Gehalt geistigen

Lebens ein Selbst zu sein glaubt und dieses nur in den vielfältigen Faktoren seiner Seelen- und Weltbestimmtheit zu finden weiß. Von Trieben und Verhältnissen bewegt, wird es nicht leben, sondern zerrissen und verpufft werden. Das bloße Ichleben, wissen beide, Augustin und Fichte, bedeutet trotz des Hochmuts, mit dem es auftritt, kein eigenes Leben, sondern muß Weltleben, d. i. blinde mechanische Bewegung werden, einerlei ob die Welt (die Bewegungskomponenten der toten seelischen Masse) von inneren oder äußeren Umständen gebildet wird. Beiden Denkern steht die große Wahrheit alles Persönlichkeitslebens fest, daß wir ohne geistigen Gehalt keinen inneren Halt finden können. Das Ich kann eben immer nur Gefäß sein, entweder für ein höheres Leben, in dessen Glanz und Glut dann das Gefäß leuchtet, oder aber für blinde Begierden und Eitelkeiten, die es zersetzen und zerfetzen.

Das gehaltlose Scheinleben der Ichmenschen, wiederholen wir mit Augustin, trägt die Unseligkeit in sich. Dennoch können wir nicht davon loskommen. Immer wieder jagen wir den niederen Gütern nach, in deren Genuß wir unbefriedigt und uns verächtlich bleiben. Unaufhörlich mahnt unser Innerstes, ihre eitele Bürde von uns zu werfen. Unaufhörlich stoßen wir den Mahner zurück, um mit doppelter Gier das Verbotene noch einmal und immer wieder noch einmal zu kosten[1]. Unselig und zerrissen, wie wir sind, müssen wir doch, wie durch ein Fatum, die eigene Unseligkeit doppelt hätscheln und liebkosen, um doppelt zu zerfallen. In dem, daß wir nicht sind, glauben wir erst recht zu sein, und sträuben uns gegen das, woraus uns Fülle und Sein flösse, als bedeutete es Vernichtung. In genauester Selbst- und

[1] Vgl. oben S. 117.

Menschenbeobachtung ist der große Psycholog auf diese Tatsache gestoßen, und so entdeckt er neben und mit der Tragik der gesteigerten Selbstvernichtung die Tragik der gesteigerten Schuld.

Wo die innere Unseligkeit der Gottentfremdeten nicht in der Empfindung eigenen Elends hervorbricht, bricht sie sicher in der Empfindung des Hasses gegen das Bessere, das sich ihnen zeigt, hervor. Sie bekennen das Seinsollende gerade, indem sie es ablehnen. Der Maßstab, der den Anblick des wahren Lebens vor sie bringt, macht sie unruhig und läßt sie hassen. Ihr leeres Ich fühlt sich gehaßt — in ihnen selbst; darum haßt es wieder. So blickt aus ihrer Unruhe zugleich ihre Unseligkeit und ihre Sünde. Letztere besteht darin, daß sie sich gegen das wahrhafte Leben sträuben, das in ihnen verwirklicht werden sollte.

Sie machen sich, nach Augustin, noch in einem anderen Sinne schuldig, darin nämlich, daß sie nicht Liebe um Liebe geben. Denn die Liebesmacht Gottes ist immer nahe und bietet sich uns an. Nicht nur ruft er uns durch das Gefühl unserer eigenen Unseligkeit zu sich zurück. Wer recht zu hören weiß, wird auch in den kleinen Begebenheiten und hunderterlei Anlässen des äußeren Lebens die ziehende und erziehende, mahnende und warnende Liebe Gottes erkennen. Die große Einheitsordnung des Universums, in die wir eingebettet sind, gleicht nicht einer diskreten Reihe, deren Glieder beziehungslos nebeneinander stehen. Nach göttlichem Gesetze stimmt alles beziehungsvoll überein. Wir sind auf das Universum, und das Universum ist, in der Richtung unseres Geisteslebens, auf uns angelegt. Immer greifen der Weltlauf und die ungestillt gebliebene Gottes- und Wahrheitssehnsucht des eigenen Herzens so zu-

sammen, daß sich die stärksten Antriebe für die Umkehrung des verkehrten Willens und für die Einstellung auf Gott hin ergeben.

Wohl bleibt es dabei unserm freien Willen überlassen, ob wir uns für oder gegen Gott entscheiden wollen. Aber die Entscheidung gegen Gott wird uns gleichsam schwer gemacht. Der Hunger nach Friede und die Qual der Friedlosigkeit, die Liebe zur Wahrheit und die Antriebe, die aus äußeren Anlässen kommen, sind die Gewichte, mit denen Gott in der irrenden Seele auf sich selbst hinwirkt. Wie nach ihren physischen Gravitationsgesetzen das Öl nach oben, das Wasser nach unten streben, so wird durch jene Gewichte die Seele unablässig nach dem Orte gezogen, in dem sie ruhen kann, zur Einheit mit Gott. Es kommt hinzu, daß Gott noch in besonderer Weise um uns wirbt durch die ausdrückliche Verheißung erlösten Lebens, das wir aus seiner Fülle haben werden, als dem einen, notwendigen Gut, das unsere Unruhe und Zerrissenheit in sich aufhebt. Er wirbt mit dem Tode Christi, den er die Buße unserer Sünde auf sich nehmen ließ; und er wirbt durch das Leben Christi, das uns die Bedingung zeigt, unter der alle seine Gaben in einer menschlichen Seele erwachen: hingebende Selbstbescheidung, in Demut geöffneter Wille, dem sich das Sauerste uns Verachtetste adelt, weil es Gott auferlegt.

So ruft uns überall die Stimme Gottes. Sie ruft mit der Seligkeitssehnsucht unseres eigenen Herzens, „das unruhig ist, bis es ruhig wird in ihm". Sie ruft, wenn unser Blick auf die Welt außer uns fällt, die in schweigender Schönheit ihren Herrn bekennt. Sie ruft durch die göttliche Offenbarung in der Geschichte. Nun liegt es an uns, ob wir die Güte, die sich uns entgegenstreckt, ergreifen wollen oder nicht. Aber

der natürliche Mensch versagt sich ihr kalt und feindselig. Sein freier Wille ist der Wille seines Hochmuts und bleibt gegen Gott gerichtet. Solange nicht der natürliche Mensch in uns von Gott selbst überwunden wird, und der geistliche Mensch beginnt, hören wir nicht auf, dem Leben in der Wahrheit und der Liebe ein Leben der Selbstsucht und Weltgeschäftigkeit vorzuziehen, so sehr wir dadurch entleert und aufgebraucht werden. So werden wir, unserm inneren Verhängnis folgend, den Tod ernten. Denn von selbst bestraft sich unser freier böser Wille[1]. In dem Maße, wie wir an unserer Ichsucht festhalten und jenen Gewichten widerstreben, in deren Zuge sich (soweit sie in uns sind) noch die Lebendigkeit zeigt, die der Seele geblieben ist, reißt das Band ihrer Einheit mit Gott, und unsere eigene, davon gestützte Einheit muß aufhören. Eine solche Seele wird immer siecher und gehaltloser und muß zuletzt vergehen. Das ist das Gericht und der Zorn Gottes über sie, daß sie nach seinem geistigen Gesetze dahinschwinden muß. Wo dem göttlichen Reichtum abgesagt worden ist, bleibt nur die Armut des Nichts übrig, wie es geschaffen war, ehe es Gott zum Einheitssein einer Seele berufen hatte.

Augustin sagt mit dieser Lehre scharf und schneidend jedem leichtherzigen und angenehmen Optimismus, wie ihn Origenes bekannt hatte, ab. Die Rückkehr zu Gott und damit die Seligkeit ist den fehlervollen Seelen nicht sicher; noch winkt ihnen auch nur in einer neuen Existenz die Gelegenheit, ihre Schlacken abzustreifen und sich zu reiner Sittlichkeit hindurchzuarbeiten. Der abendländische Kirchenvater läßt die Entscheidung zwischen gut und

[1] „Ein jeder zuchtlose Geist gereicht sich selbst zur Strafe.“

böse nur einmal zu, im gegenwärtigen Leben. Von unserer gegenwärtigen Entscheidung gegen oder für Gott hängt es ab, ob wir ewige Vernichtung, oder ewige Erhöhung ernten werden. Diese Denkweise, mit derjenigen des Origenes verglichen, ist von unermeßlichem Ernste. Mit erhabener Strenge drängt sie jeden einzelnen Menschen, seine Augenblicke zur Umkehr zu nutzen. Da gilt kein laues Aufschieben, keine faule und bequeme Selbsttäuschung, als dürften wir es jetzt mit der Entscheidung zwischen Selbstsucht und Wahrheitsleben leicht nehmen, weil uns doch eine spätere Existenz von selbst bessern werde. Es gibt, nach Augustin, kein naturalistisches oder supranaturalistisches Hinüberleben in einen geistigen Zustand. Sofort und unausbleiblich folgt auf die Sünde für immer das Gericht. Keine göttliche Gnade kann oder wird davon die verkehrten Seelen erretten. Wir könnten ebensogut wünschen, daß $2 \times 2 = 5$ sein, oder daß Gott diese Gleichheit herstellen solle, wie wir hoffen mögen, daß sich die innere Strafe geistlichen und leiblichen Todes abwenden lasse. Wie es physisches Gesetz ist, daß wir leiblich verhungern müssen, wenn wir uns von Steinen statt von Brot nähren, so ist es geistiges Gesetz, daß unsere Seele verdorrt, wenn sie nicht in und aus Gott lebt. Sündigen *ist* geistiges Zunichtewerden, und Gott selbst ist dies unaufhebliche Gesetz der Wahrheit[1].

---

[1] Etwas *ist* um so weniger, je weniger es *gut* ist, und es ist die Tendenz abnehmenden Seins, noch weiter abzunehmen, wie der fallende Stein immer beschleunigter zur Erde strebt. Aus dieser Anschauung heraus wird Augustins Lehre verständlich, daß Adams Sein, das durch Sünde gemindert ward, auch in allen seinen Nachkommen noch weiterhin zu zerfallen tendiert, indem es die Form der Selbstsucht und der Abneigung gegen wesenhaftes Wahrheitsleben annimmt.

Wie sich hier die Macht der Sünde zeigt, erweist sich an Anderen die Macht der göttlichen Liebe. Denn nur Macht kann es sein, die sich gegenüber den eisernen Notwendigkeiten des natürlichen Lebens durchsetzt. In jenen anderen Menschen wacht das Gefühl ihres elenden Zustandes, das Bewußtsein an Gott gesündigt zu haben und das Verlangen nach dem göttlichen Gute auf; zugleich die Hoffnung, daß es ihnen gewährt werde, und die Gewißheit, daß es ihnen aus Gnade frei, umsonst[1] gewährt wird. Je gewisser sie werden, um so ergriffener werden sie vom Eindrucke solcher sich schenkenden Liebe. Die Ergriffenheit zieht ihre Herzenshingabe nach sich, und nun schmilzt auch ihr törichter Hochmut dahin. Die Eigenliebe, die sich selbst suchte, weicht demütiger Dankbarkeit, die Gott sucht und ihm die Seele öffnet. Soviel Aufgehen der Seele, soviel Eingehen Gottes. Sogleich steht die Seele im Segen göttlicher Fülle. Die Sündenschuld des alten Lebens ist hinweggenommen, und der Reichtum eines neuen beginnt.

Es wird jetzt deutlich, daß Augustin zwischen Neuplatonismus und christlichem Psychologismus einen neuen Weg eingeschlagen hat. Nach Plotin bleibt das Eine in sich zurückgezogen. In abgeschiedenem Schweigen steht es über der Welt. Ohne sein Zutun gehen von ihm abgestufte Grade des Seins aus, die sich zuletzt mit dem Nichtseienden vermischen. Besonders geschieht dies mit der menschlichen Seele. Indem sie sich den Schemen der Körper-

[1] Heilsgewißheit durch den Glauben ist niemals etwas Anderes, als die Gewißheit eines Menschen, daß er ohne eigenes Verdienst mit göttlichem Leben begabt (begnadet) wird. Solchen Glaubens ist der soziale, künstlerische und wissenschaftliche Mensch ebenso fähig, wie der religiöse. Vgl. weiter unten Seite 227.

welt zuwendet, werden in ihr reines gottartiges Sein Elemente des Nichtseienden hineingebracht. Ihre Essenz bleibt, wie sie ist. Aber sie wird verunreinigt, befleckt und bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Darum muß sie sich reinigen, ehe sie zu Gott zurückkehren kann. Sie muß das Nichtseiende, das sich ihr beigemischt hatte, abtun, muß sich aus der Berührung mit dem Körperlichen, das sie herabzieht, loswinden.

Nach Augustin verliert die Seele, die sich von Gott scheidet, ihre Essenz. Sie zerfällt selbst ins Nichts, statt sich mit einem fremdartigen Nichtseienden zu vermischen. Gott hat ihr durch seinen Willen von seinem Sein gegeben, ihr am meisten. Die anderen Kreaturen hat er in niedrigere Grade des Werts geordnet. Jenes Sein kann sich nur erhalten und wird sich noch erhöhen, wenn der Wille der Seele seinem Willen anhängt. Läßt aber dieser mit Gott einstimmige Wille nach, so verläßt uns in uns selbst die göttliche Kraft, die uns zusammenhält[1]. Wir verfallen und verfaulen. Die Seele, ihres Seins entleert (exhauriemur) schrumpft gleich einem zerstörten Spinngewebe zusammen (VII 16). Daß wir uns von Gott, der unser Leben und unsere Wahrheit ist, abwenden[2], das ist schon unser geistiger Tod und inneres Vergehen. Aversi werden wir perversi (IV 31); nicht, daß wir erst von äußeren Dingen befleckt würden[3].

---

[1] „Alle Gefäße, die du erfüllst, erfüllst du, indem du sie zusammenhältst", I 25. Vgl. XIII 17, IV 26, V 2, IV 14.

[2] Der Abwendung von Gott, die vorangeht, folgt erst die Hinwendung zu den Dingen; III 1, VI 9.

[3] Gelegentlich fällt auch Augustin in diese neuplatonische Darstellung zurück, z. B. VII 22, XII 11, XIII 8.

Aber auch vom christlichen Psychologismus hält sich unser Philosoph fern. Gott lohnt und straft nach ihm nicht in der Weise von Menschen. Wohl gilt Gott, im Unterschiede vom Neuplatonismus, in das Gewebe der Welt verflochten; aber nicht mit persönlichem Anteile. Gott kommt in geistigen Notwendigkeiten. In jener Stufenfolge seelischer Bewegungen, in denen Menschen zum Leben aufwachen, wie im Ablaufe jener anderen, die zum Verderben führen, tut sich etwas Zwingendes kund. Es zwingt die innere Notwendigkeit hier eines Lebens, das seiner Wahrheit entfremdet ist, dort eines Lebens, das zu seiner Wahrheit kommen will. *Gottes Wille wirkt dort wie hier als unser geistiges Grundgesetz.* Als Organe geistigen Lebens sind wir geschaffen. Mit dem Antriebe der Wahrheit flutet es fortwährend heran und will unsere Seele ergreifen. Ergriffen, werden wir zu eigentümlicher Lebendigkeit geweckt, wie jedes Organ, das funktioniert. Nicht ergriffen, müssen wir verkümmern, wie in der physischen Welt jedes untüchtige Glied dem physischen Leben abstirbt. In diesem unverbrüchlichen Gesetze, wie in jedem Gesetze, sieht unser Denker den einen unveränderlichen Gotteswillen. Gott ist nach ihm selbst die Wahrheit und identisch auch mit jenem Gesetze der Wahrheit. Eben damit schwebt sein Wirken nicht wie ein Verhängnis von außen über uns. Bestimmt doch obiges Gesetz, so wenig wie jedes andere, unseren Willen. Es bestimmt nur die Folgen aus unserem Willen. Diese freilich ergeben sich, wie Augustin unerbittlich feststellt, mit Notwendigkeit. Uns ist völlig in die Hand gegeben, uns zu entscheiden, wie wir wollen. Wir können den Gottesstimmen, die in uns und um uns rufen, folgen, oder können sie ablehnen. Aber immer wird sich

in dem, wie wir uns entscheiden, Gottes innere Wahrheit auswirken. Die Gesetzlichkeit des Lebens selber wird über uns kommen, die darin besteht, daß wir nur im Halte der Wahrheit selig, ohne ihn unselig werden. So werden wir gerade, indem wir frei wollen, *gesetzlich* den eigentümlichen Lohn oder die eigentümliche Strafe dessen tragen, wie wir wollen, und werden unabwendbar hier den Weg des Lebens, dort des Todes gehen.

Indessen Gott wirkt nicht nur, indem sich in uns das Gesetz geistigen Lebens vollzieht. Er wirkt auch als die überindividuelle Regsamkeit dieses Lebens. Dem großen Kirchenvater des Abendlandes ist eine zweite Wahrheit des Geisteslebens aufgegangen. Sie betrifft nicht mehr die Folgen unseres Willens, sondern das Verhältnis jenes Lebens zu unserm Willen selber. Freilich nimmt diese Erkenntnis bei Augustin eine wunderliche, ja verhängnisvolle Form an. Wir treten in den Umkreis seiner Praedestinationslehre.

B. Augustins Praedestinationslehre oder geistige Spontaneität?

Augustins Praedestinationslehre ist durch verschiedene Motive bestimmt. Er verbindet in ihr kosmologische und heilsgeschichtliche Gedanken und schreitet auf seinem originalen Wege, den Gottesbegriff gesetzlich zu fassen, weiter.

Die alte Frage, wie sich Gottes Weltschöpfung und Weltregierung verhalten, hat auch unsern Denker bewegt. Sie hat ihn in der Fassung bewegt, die sich vor seinem Geiste durch das Zusammentreffen christlicher und neuplatonischer Elemente gestaltete. Auf der einen Seite der persönliche Gott der Testamente, jener Geschichtsgott, der sich in den Geschicken

Israels und der Mission der Kirche offenbart hat. Auf der anderen Seite der geschichtslose Naturgott plotinischer Deutung, das einfache und unveränderliche Sein, aus dem seit Ewigkeit die Natur fließt, dessen tiefe, stille Einheit ihre Schönheit und Regelmäßigkeit spiegelt. Wie kann der zeitlose, unbewegte Quell der Welt zugleich der sittliche Lenker der Geschichte sein?

Als das Problem in der einfacheren Fragestellung der griechischen Philosophie vor die Stoiker getreten war, hatten diese geantwortet, indem sie Gottes physische und ethische Ursächlichkeit weder unterschieden, noch schieden. Origenes hatte Gottes Weltschöpfung von seiner Weltregierung nicht nur unterschieden, sondern auch zeitlich getrennt. Erst schafft Gott die Seelen, dann in freiem vorzeitlichen Tun lösen sie sich von ihm, um schließlich alle magnetisch in ihn zurückgezogen zu werden. Gottes physisches und ethisches Wirken erscheinen hierbei als zwei aufeinanderfolgende Aktionen. Augustins Praedestinationslehre zeichnet sich dadurch aus, daß sie beide Tätigkeiten Gottes wohl unterscheidet, aber nicht scheidet. Gottes Sein ist wesentlich und notwendig auch von seinen zeitlosen, unveränderlichen Ratschlüssen konstituiert. Sie bestimmen alles Geschehen in der Zeit. In seiner ewigen Wahrheit ist daher nicht nur das Dasein der Welt gesetzt, sondern auch der ganze Verlauf der Dinge und alles menschlichen Handelns vorgezeichnet. Gottes Wille ist zugleich das Gesetz der Welt und das Gesetz der Geschichte. Er ist nicht nur die innere, sondern auch die vorverordnete Wahrheit eines jeden Lebens.

Das natürliche und geschichtliche Geschehen, die physische und die ethische Bewegung der Welt, sind hiermit zwar vereinheitlicht. Aber die Vereinheit-

lichung ist teuer erkauft. Der Freiheitsprozeß der Geschichte scheint zugeschüttet, in starren Notwendigkeitsverläufen jede Entwicklung, die aus sich aufstrebt, verneint zu werden. Auch Augustin ist durch diese Folgerung gequält worden und bietet allen Scharfsinn auf, um die Freiheit des kreatürlichen Willens zu retten.

Es handelt sich um die Macht des göttlichen Willens, der für das, was er setzt, unabwendbares Gesetz ist. Augustin macht daraus eine Angelegenheit des göttlichen Wissens und läßt dementsprechend die psychischen Bestimmungen, die er bei seinem Gottesbegriffe sonst in den Hintergrund stellt, jetzt scharf hervortreten. Gottes Vorherwissen erzwinge unser Handeln so wenig, wie vergangenes Geschehen durch unsere Erinnerung, künftiges durch unsere Erwartung beeinflußt werde. Wie es nichts mit dem Kommen einer Sonnenfinsternis zu tun hat, daß wir sie in ihrem Wie, Wo und Wann vorausberechnen können, so führe auch unsere Handlungen nicht der Umstand herbei, daß Gott sie voraussehe; sondern unser freies Wählen führe sie herbei, und Gott sehe vielmehr unsere Handlungen mit dem freien Willen, aus dem sie hervorgehen, seit Ewigkeit voraus.

Hat unser Philosoph mit dieser Lösung seinen Gottesbegriff einmal auf die psychologische Seite gestellt, so wollen freilich die Schwierigkeiten nicht wieder weichen. Denn mag Gottes Wissen nicht unser Wollen nötigen, so richtet sich doch darnach sein eigener Wille. Durch letzteren läßt er zu, daß wir als Freiwollende überhaupt da sein und das heißt bei den meisten Menschen zur Sünde gegen ihn und zu unserm Verderben da sein können. Gott ändert nicht, daß unzählige Böse existieren und im

Mißbrauche ihres freien Willens sündigen: also muß er sie von vornherein so gewollt haben. Andererseits ist er gnädig einigen Wenigen, denen er gnädig sein will, und hat sie von allem Anfang an zur Seligkeit ausersehen.

Ein Gott, der ein Gott der Liebe sein soll und doch nur eine Reihe von Menschen einseitig aussucht und seit Ewigkeit vorherbestimmt, um ihnen Liebes- und Lebensströme zu schenken? Der die anderen, ohne daß bei jenen Auserwählten die Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit geringer wäre, in dem Meere des Verderbens bleiben läßt? Der sich zu den Auserwählten mit der Liebeshuld des Gottes Jesu neigt, gegen die übrigen aber als der Rächergott Jehovah auftritt? Sie müssen die unvermeidliche Schuld ihres endlichen Daseins büßen, die Strafe ewigen und zeitlichen Elendes, jenes Verderbens durch inneres Zunichtewerden tragen, das Augustin so drohend beschrieben hat! Es kann keine härtere Parodie auf den Gott der Liebesmacht geben, als diese Kehrseite des Praedestinationsgedankens, der die Abgründigkeit der göttlichen Gnade an den Auserwählten aufzeigen soll; und nichts offenbart mehr die Schwäche der ganzen Konzeption und der psychologisierenden Voraussetzungen, in denen sie befangen ist.

Der jenseitige, persönliche Gott kann freilich nicht anders als lieben oder strafen, begnaden oder verdammen. Was er auch verhängt, wie er sich entscheidet, stets eröffnet sich in ihm ein sittlicher Mangel. Er kann nicht lieben ohne ungerecht zu sein, nicht gerecht sein ohne gegen Liebe zu verstoßen. Noch peinlicher, ihn mit Augustin hier liebend, dort richtend zu denken; um so ungerechter wird seine Liebe, um so liebloser seine Gerechtigkeit. Es müßte denn bei den „Gefäßen des Zorns“ eine

physische Notwendigkeit, der gegenüber Gott als moralischer Beweger ohnmächtig bleibt, ihre Übermacht behaupten. Dann klaffte der Gegensatz nicht zwischen dem *Gotte Jesu* und dem jüdischen Geschichtsgotte, sondern zwischen dem Ordner der Natur und dem Prinzip sittlich-geistigen Lebens, die schon die Stoiker nur äußerlich in eins gesetzt, nicht innerlich als eins erweisen gekonnt hatten.

Kurz, alle Disharmonien der überkommenen Gottesbegriffe klingen in Augustins Praedestinationslehre wieder an. Wohl erkennen wir in ihr das Streben, Gottes Wille als Wahrheit und Gesetz zu fassen und so den Gegensatz, der zwischen der ontologischen Gotteskonstruktion der Neuplatoniker und der psychologischen der kirchlichen Tradition klafft, organisch zu überwinden. Aber da Augustin immer wieder der Neigung unterliegt, Wahrheit und Gesetz in ein anthropomorphes Wissen und Wollen Gottes zurückzuverwandeln, wird er durch jenen Gegensatz erdrückt. Bei Plotin eine überpsychologische Gottheit, die ewig gleichmäßig wirkt: die ruhige, klare Quelle aller Wahrheit und Güte, alles Geltens des Geltenden, alles Seins des Seienden. Wie könnte sie mit einer psychologisch ausgestatteten Gottheit, dem Träger von Gedanken, Gefühlen, Willensbewegungen identisch sein? Es hilft nichts, daß Augustin die personale Gottheit der Kirche als unveränderlich *in der Zeit* ansieht, da sie seit *Ewigkeit* vorherbedacht und vorherbeschlossen habe. Hat sie doch in ihrem überzeitlichen Ratschlusse die gleichgearteten Fälle hier so, dort anders entschieden, hier zum Segen, dort zum Fluche. Die Zwiespältigkeit der natürlichen und der geschichtlichen Bewegung ist damit zwar aus dem *Weltprozesse* verschwunden. In das göttliche *Sein* tritt, trotzdem es für unver-

änderlich gilt, der Widerspruch erst recht hinein. Auch noch in dem praedestinierenden Gotte spielen die Wesensnotwendigkeiten des Einen und die Willkürmacht Jehovahs unversöhnt durcheinander.

Aber Plotins Eines ist durch und durch Schönheit, und auch Augustin läßt seinen praedestinierenden Gott auf Schönheit alles zeitliche Sein und Geschehen abzwecken. Wird nicht mit diesem Gedanken der schädliche Riß vermieden?

Unser Philosoph glaubt es. Gott sehe auf die Harmonie des Ganzen. Er arbeite mit der belebenden Wirkung des Kontrastes, in dem Einzelnes zu einander stehen müsse, um den Gesamteindruck zu erhöhen. Wie Licht und Glanz um so voller wirken, je mehr sie sich gegen Nacht und Schatten abheben, so leuchte die überirdische Herrlichkeit der göttlichen Gnade doppelt hervor, wo sich auf der anderen Seite am unausbleiblichen Verderben die Schwäche und Ohnmacht des irdischen Wesens zeige.

Hiermit nimmt der numidische Denker stoische Vorstellungen auf (vgl. oben S. 69) und praeludiert Thomas' und Leibniz' Lehre von der „besten der Welten". Auch Thomas und Leibniz können für das Dasein dieser Welt mit ihren physischen und moralischen Übeln kein anderes Motiv finden, als daß sie ein Wertmaximum darstelle. Sie übertreffe alle die anderen unendlich vielen Welten, deren jede Gott hätte verwirklichen können, an Güte, Schönheit, Licht und Liebe. Aber die Höhe dieses Gesamtwertes sei eben nur dadurch möglich gewesen, daß Gott als Kontrastmittel das Dasein von Übeln zugelassen habe.

Dieser transzendente Gott des Augustin und Leibniz, der, ehe die Welt ward, über ihr Dasein bestimmt, hat es freilich leicht, sich im Spiele seiner

göttlichen Phantasie Welten über Welten auszudenken, die Chancen aller möglichen an Freude und Schönheit zu vergleichen und diejenige zur Existenz auszuwählen, die ihm den harmonischsten Eindruck in der Anordnung von Lust und Schmerzen, Siegen und Niederlagen macht. Seine göttliche Fülle bleibt ja außer der Region irdischer Schmerzen. Die Qual der Geschöpfe, die er werden läßt, damit andere um so seliger seien und ihm selbst das Ganze um so angenehmer werde, quält ihn nicht mit den Schmerzen eigener Qual. Mögen sie fallen, die Opfer der „besten Welt"! „Die Götter bleiben in ewigen Festen an goldenen Tischen. Sie schreiten vom Berge zu Bergen hinüber. Aus Schlünden der Tiefe dampft ihnen der Atem erstickter Titanen, gleich Opfergerüchen, ein leichtes Gewölk" (Goethe).

Die Praedestinationslehre war ein geistvoller Versuch, die gleiche göttliche Wahrheit im physischen und im geschichtlichen Geschehen aufzuzeigen. Der Versuch mußte an dem Mangel einer geeigneten Erkenntnistheorie scheitern. Nur bei einer idealistischen Erkenntnistheorie ließe er sich durchführen, und solche stand unserem Philosophen nicht zur Verfügung. Indem es Augustin weiterhin unternimmt, göttliche Notwendigkeiten psychologistisch zu zeichnen, scheitert seine Praedestinationslehre noch einmal und erst recht an ethischen Unmöglichkeiten. Wohl verhüllt sie einen wertvollen Kern. Es gibt göttliche Notwendigkeit, die Freiheit ist. Der Verfasser der Konfessionen kennt sie, er hat sie erlebt und sucht für dieses Erleben nach einem Ausdrucke. Aber in sein begriffliches Ringen mit der Tiefe des Erlebnisses schiebt sich das kirchliche Gottesschema ein, und nun gestaltet sich ihm unter den Händen jener hoffnungslose Zwiespalt zwischen göttlicher Güte und

göttlicher Allmacht, während ihm etwas ganz anderes (gleich zu nennendes) zur Gestaltung vorgeschwebt hatte. Augustins Religionsphilosophie ist hier wie ein lehrreiches Drama. Gerade die psychologische Feinheit und Wahrheit, mit der unser Denker das religiöse Erleben zergliedert, bringt die Unvereinbarkeit seiner Erlebnisse mit dem überkommenen Gottesbegriffe ans Licht. Statt jenen Erlebnisse adäquat zu sein, wird er durch sie zu Widersprüchen entwickelt, die ihn zu Zerfall bringen. Wir stehen hier vor einer Art Selbstvernichtung des psychologistischen Gottesbegriffs, vor dem Zusammenbruche jedes Versuchs, die Fülle religiöser Erfahrungen in den schmalen Rahmen personaler Beziehungen zu zwingen.

Jener wertvolle Kern der Praedestinationslehre kommt zum Vorschein, wenn wir uns zu dem zweiten Gesichtspunkte wenden, den Augustin in sie hineingearbeitet hat. Die Geschichte ist ein Freiheitsprozeß, in dem spontan geistiges Leben einsetzt und gegen alle naturhaften Notwendigkeiten aufstrebt. Mit innerer unableitbarer Initiative erhebt es sich bald in dieser, bald in jener Persönlichkeit als eine neue Bewegung, als ein neuer geschichtlicher Anfang. In uns blüht ein innerstes Werden auf und setzt sich durch, und doch haben wir den Eindruck, daß nicht unsere eigene, sondern eine überindividuelle Kraft in uns wirkt. In und mit unserer Freiheit erfahren wir ein göttlich Zwingendes. Erfahrungen solcher Art haben Augustin befähigt, sich weit über das Stammeln des Athanasius zu erheben. Athanasius hatte die göttliche Selbstsetzung im Menschen magisch gefaßt, bei ihm lief der Begriff der Gottmenschheit Gefahr, unter dem Drucke abergläubischer Vorstellungen zu erstarren. Der griechische Kirchenvater

dachte an das Wunder der Geburt, durch das einst göttliche Wesenheit in menschliches Fleisch getreten sei. An das geistige Gottmenschentum dachte er nicht. Um so deutlicher zeichnet es Augustin. Wir erinnern uns, daß er den in der Seele lebendigen Gott, die innere Bewegung, die wir aus Gott, dem Lebens-, Wert- und Weltzentrum empfangen, als das Gut bestimmt hatte, das einzig und allein unser Gut sein kann. Er weiß, daß wir ohne diese Bewegung haltlos und dem Nichtsein preisgegeben sind; daß die Seele einen Halt braucht, um nicht in äußere Bewegungen hineingerissen, von ihnen absorbiert und verflüchtigt zu werden; daß sie ihn nur finden kann, wenn geistiger Gehalt in ihr aufwacht und sie in neuen Lebensströmen von innen bewegt. Das ist aber nur das eine.

Dem Verfasser der Konfessionen gesellt sich die zweite, ebenso wichtige Einsicht hinzu, daß wir solchen Gehalt empfangen müssen. Der Mensch kann die geistige Wesenheit nicht aus sich entwickeln, weder durch intellektuelle Anstrengungen, noch durch moralische Bemühungen. Das bloße Ich bleibt blindes Sein, leere Form, der Kreuzungspunkt von Naturnotwendigkeiten, nicht der Quellpunkt von Geistesnotwendigkeiten. Überall daher, wo in einer menschlichen Seele geistiges Leben aufblüht, müssen die belebenden Kräfte, aus denen es stammt, in sie getreten (oder in ihr hervorgetreten) sein, statt aus ihr zu resultieren. Hier geht etwas in der Seele vor, ohne aus ihr hervorzugehen (Eucken). Uns geschieht eine Umbildung im Kern unseres Seins, die die seelischen Funktionen ergreift, so daß sich nicht zwar ihr psychologisches Gefüge, aber ihre Leistung und der Sinn ihrer Betätigung ändert. Dazu muß der bisherige Hebel ihrer Betätigung außer Kurs treten. Treffend hebt dementsprechend unser Philo-

soph hervor, daß die innere Neubildung nur dort einsetzt, wo die Ichsucht, etwas für sich bedeuten zu wollen, aufgehört hat, wo sich der Wille vor der Nähe eines höheren Seins beugt und sich die Sehnsucht regt, aus ihm Bedeutung und Gehalt, Halt und Rettung zu gewinnen. Es ist, als müßten erst Dämme sinken, damit die uns umschaffende Idealität einströmen kann.

Augustin lehrt hier eine aktive Macht Gottes, die weit von dem ruhenden Sein des Neuplatonismus absticht. Bei Plotin ist Gott wie ein intellektuelles Licht, das in die Dunkelheit scheint, zu dessen Glanze wir, angezogen, zurückflattern. Bei Augustin ist er wie ein Feuer, das, wenn die Windrichtung günstig wird, verglimmendem Holze entgegenschlägt und es zu neuer Flamme entzündet. Er muß in uns durchbrechen, *indem unsere Gottesanlage durchbricht*, geweckt von allen den Schmerzen, durch die er unsere Selbstsucht reizt, und allen den Liebesstimmen, durch die er unserm Gehorsamswillen ruft. Der Mensch kann hierbei nur abwarten, er kann sich bei geöffnetem Willen nur bereit halten, daß ihm neue Lebensströme kommen. In seiner geminderten Seinskraft gleicht er dem Lichte des Mondes, der nur zunehmen kann, wenn sich ihm die Sonne wieder zuwendet. Mit dem Scheine, den er hat, kann der Mond leuchten, wann und wie er will; er mag hier scheinen und dort nicht scheinen. Niemals aber kann er von sich aus seinen Schein heller machen. Ähnlich bleibt der natürliche Mensch mit der Wesensenergie, die er noch hat, freier Herr seines Willens. Nach Belieben kann er, wie und wo die Anlässe des Lebens etwas vor seine Entscheidung bringen, alles mögliche tun oder unterlassen. Aber er kann nicht die Energie seines Wesens, aus der heraus er handelt, selbst

heraufsetzen[1]. Genug, wenn die selbstvernichtenden Tendenzen, mit denen abnehmendes Sein noch mehr zur Abnahme neigt[2], nicht Herr über ihn werden, und wenn er der Schmerzen achtet, die aus der Tiefe seines Wesens steigen. Dann wird sich an ihm das Überwindende der göttlichen Liebe erweisen, und Gott wird als ein gesteigertes Leben in seiner Gottesanlage durchbrechen. In den neuen Bewegungen, die in ihm aufquellen, wirkt dann nicht er, sondern Gott. Das Gute, auf das er angelegt ist, tritt wirklich und zwingend in ihm hervor. Geistiger Lebensgehalt erfüllt ihn und macht, daß der Christus, d. i. der Mensch in und aus Gott, in ihm aufersteht.

Kein Zweifel, daß solches Einströmen geistigen Lebens in die Seele wie Begnadung empfunden wird. Unter dem überwältigenden Eindrucke solcher Begnadung stand Augustin. Er verstand aber nicht, daß sich hier über ein Menschenleben innere Geistigkeit ausschüttet. Wir bezeichnen das Emporspringen urschöpferischer geistiger Quellen, wo immer es stattfindet, mit dem Begriffe des Genies. Wie es Bevorzugte der Kunst und Wissenschaft gibt, in denen als Eingebung und Erleuchtung emporsteigt, was andern versagt bleibt, so gibt es auch Bevorzugte

[1] Conf. X 39. „Unser Gut ist es Gott anzuhängen", wie der Sonne das Licht. Licht ohne Sonne bleibt Finsternis. Vgl. Schwarz „Grundfragen der Weltanschauung", den Schluß des Abschnittes über „Willensfreiheit".

[2] Durch jeden bösen Willensentschluß wird im Sinne der augustinischen Auffassung unser Sein um einen Ruck weiter geschwächt, gleichsam dünner gemacht. Es versteht sich, daß der im Sein herabgeminderte Mensch (Adam) auch nur Nachkommen seinesgleichen erzeugen kann (Erbsündenlehre). (Soviel Sein weniger in der Ursache ist, mindestens soviel Sein weniger muß auch in der Wirkung sein). Vgl. Anm. 1 auf Seite 251.

des religiösen Erlebens. Das Gefühl für die Leerheit des Ichlebens ist bei ihnen lebhafter als bei andern; daß in ihnen nicht ist, was in ihnen sein sollte, bedrückt sie mehr als die übrigen. Ihre Seele ist für die unendliche Bewegung aufgeschlossen, die aus tiefstem Lebenszentrum heraus die Formen des endlichen Bewußtseins sucht, um sie mit der Fülle und dem Gehalt eines neuen Wesens zu durchdringen.

Das sind die Praedestinierten Augustins. Allein der Begriff innerlich schaffender Geistigkeit, an dessen Schwelle der Mann stand, der selber ein religiöser Genius war, verdunkelte sich ihm immer wieder. Er sah im religiösen Erlebnis kein Lebenwerden einer Fülle, die aus eigener Wesenstiefe aufsteigt, sondern äußerlich gewährte Gnade, die Gott von fern her, beliebig herausgreifend, zuteilt. Ihm widerstand es, das seelische Wunder, auf das er gestoßen war, anders als in transzendenter Sprache zu fassen. Lehrte er doch die Christenheit wieder den strengen Gott, der dem Bewußtsein der Gläubigen abhanden gekommen war. Immer von neuem betonte er den Ernst des Gotteserlebnisses und die Schwere des Schuldbewußtseins. Damit ist allerdings zwischen das Heilige und uns eine Distanz gesetzt, die allen leichtfertigen Optimismus, uns einer Göttlichkeit schmeicheln zu wollen, die wir schon besäßen, niederschlägt. Wir werden gegenüber der geistigen Unendlichkeit, die die Formen unseres Bewußtseins durchflammen will, zur Demut und Bescheidenheit gemahnt. Wir nur Gefäß, dort der Strom. Unsere Leistung kann nur darin bestehen, uns zu Gefäßen zu machen, vor allem jeden selbstgefälligen Anspruch, als ob der Strom kommen müsse, beiseite zu stellen. Aber muß darum das Verhältnis zwischen uns und

jener höheren Fülle, die in unser Sein eintreten muß, um es in Leben zu verwandeln, gleich transzendent gefaßt werden?

Allerdings ist die erste Antwort auf die Frage, was der überindividuelle Eindruck, das Fordernde und Verpflichtende, bedeute, mit dem wir Werte wie Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit erleben, stets die transzendente gewesen. Der ontologistische Zug des menschlichen Geistes zaubert ihm ideale Wesenheiten vor, denen nicht nur die Realität des Geltens, sondern auch des Existierens zukomme, und die aus irgend einer transzendenten Ferne auf uns herüberwirken. Sie seien in einer Gotteseinheit gesammelt, deren metaphysisches Sein bald als persönlich (in den Testamenten), bald als unpersönlich (Neuplatonismus) angesehen wird. Aber könnte es sich nicht in unserer Gegebenheit um ein Verhältnis überindividueller, transsubjektiver Momente zu individuellen und subjektiven handeln? Derart, daß beide aufeinander angelegt wären, um erst im Verein miteinander, jene als erfüllende, diese als erfüllte, lebendig zu werden, ohne welche Lebendigkeit beide tot bleiben? Die einen als bloßes, abstraktes Soll, das nicht zu Leben gekommen wäre, die anderen als leere Schale, in der kein lebenspendender Inhalt pulsierte? So ergäbe sich eine weltentiefe Beziehung von Göttlichem und Menschlichem in und auf einander.

Auch Augustin kennt die Beziehung. Er läßt den Menschen auf Gott, Gott auf den Menschen angelegt sein: wir auf Gott hin geschaffen, Gott liebenswert, um von uns geliebt zu werden. Die Durchdringung göttlicher Geistigkeit und menschlicher Seelenhaftigkeit, dort Einfluten, hier Empfängnis, dort gestaltender Gehalt, hier gestaltbare Anlage, dort wesensbildende Kraft, hier durchwestes Bewußtseinsgefüge, ist auch

ihm der Prozeß aller Prozesse. Er ahnte, daß hier erst organische Ganzheit entsteht, das Zusammenspiel eines wahrhaften Lebens vor sich geht, in dem nicht nur der Mensch in Gott, sondern Gott im Menschen erst lebt. In aller religiösen Ergriffenheit kommt jene Tiefe in uns, die hinter unserer Oberfläche steht und sie erfüllen will, zur Empfindung. In frommen Gluten ist kein Zeitgenosse ihrer so wie Augustin gewiß geworden. Er fühlte die beständige Gegenwart inwendiger Geistigkeit, den Andrang ideeller Kräfte, den Halt und Gehalt umschaffenden Lebens. Aber eben diese Nähe des immanenten Gottes in der Seele verwandelte sich für sein Denken in die Gnadennähe eines selbst beseelten transzendenten Gottes, der sich in Liebesströmen herabneige. Der Reichtum des Gottmenschheitsgedankens, nach dem er schon griff, weicht nun der dämonischen Konstruktion des Praedestinationsgedankens, der Vorstellung, daß Gott von Ewigkeit her die einen zu Gefäßen seiner Gnade, die anderen zu Gefäßen seines Zornes vorher bestimmt habe.

Dennoch ist für die Lehre vom immanenten Gotte Augustins Begriff der Gottesanlage epochemachend geworden. Er ermöglicht eine ganz andere Wendung der ersteren, als wir sie bei Plotin fanden. Bei Plotin verbarg sich ein Deus absconditus in schweigenden Seelentiefen jenseits alles Bewußtseinsgetriebes. Augustin hat, trotz aller ontologistischen und psychologistischen Irrwege, und ohne daß er es sich klar machte, den immanenten Gott als einen Deus revelatus inmitten unseres Bewußtseinslebens entdeckt.

Er meint unsere Einheits- und Ewigkeitssehnsucht. Mit ihr wird der immanente Gott vernehmbar. Nicht als wüste Einheit, in der wir formlos werden. Wir

merken den Anspruch eines Einheitslebens, das von allem Anfange an in uns aufstrebt. Mit den Regungen dieses Lebens heben Vorstellungen von Werten und Ideen in uns an. Forderungen mit dem Gehalt von Ewigkeit schreiten durch unser Bewußtsein. Neue Formen durchwesen uns. Sie ergreifen und bewegen uns in Gestalt der Liebe zu den Werten und Ideen.

Doch erst eine spätere Zeit hat aus dem Fünklein, das Augustin zu Gesicht gekommen ist, Funken geschlagen. Ihm selbst bleibt unsere Gottesanlage wesentlich ein Etwas, das uns von außen her anerschaffen ist. Der Gedanke eines Gotteskeims in uns, der Werte und Ideen in sich und mit unserem psychischen Leben eint, der sich, wenn er aufbricht und sich durchsetzt, als Gottmenschentum entfaltet, lag ihm fern. An der Immanenz Gottes in unserer Gottesanlage hat er nur getastet.

Diese Immanenz ist nicht entelechistischer Art. Es verhält sich mit ihr ganz anders, als wenn Aristoteles der Eichel die Form des künftigen Eichbaums als bewegenden Zweck einwohnen läßt. Müßte doch sonst die Seele, indem Gott in ihr lebendig wird, selber zu Gott, wie die Eichel zum Eichbaum, werden. Sie formt sich aber nicht zu Gott, eher überformt sie sich in und aus ihm. Sie gewinnt, deutlicher gesprochen, eine neue Bewegung, die in ihrer psychischen Ausstattung nicht analytisch enthalten ist, und doch kommt jene nicht von außen herein, sondern steigt, bewußt werdend, aus einer Tiefe in ihr herauf. Eben das ist ihre Tiefe, daß etwas in ihr, was größer als sie ist, in ihr wirksam werden kann, wenn ihr Wille bereit ist.

Die Immanenz Gottes in unserer Gottesanlage ist aber auch nicht, mit jener tastenden Wendung

Augustins, so zu verstehen, als ob sich hierbei Gott und Seele wie mehr und weniger intensives Sein (Helle und Dunkelheit) verhielten. Gottes Gegenwart in der Seele käme nach dieser Vorstellung darauf hinaus, daß er unser psychisches Leben nach Art einer feinen Essenz durchdränge. Vielmehr ist, wie schon angedeutet, anzunehmen, daß in die Seele eine tiefe, zunächst noch unlebendige, Gegenseitigkeitsbeziehung zwischen den Formen abstrakter Geistigkeit und psychischen Daseins gepflanzt sei, zwischen dem, was gilt, und dem, was psychisch regsam ist. Aktiv werdend, gestattete sie jenem seine Starrheit, diesem seine Leerheit zu verlieren, so daß aus beiden zusammen eine höhere Lebendigkeit erwachsen kann, die die Ewigkeit der Werte und die Innerlichkeit der Seele vereinigte und unsere Wahrheit wäre. Nicht also gemehrtes und gemindertes Sein, sondern Bewußtsein und ideales Übersein sind in unserer Gottesanlage verbunden zu denken. Sie sind so miteinander verwoben, daß dieses als Wert aufleuchtet, jenes an dem Werte Gefallen nimmt und auf ihn zielt. Ein uranfängliches Einheitsleben, das früher ist als Wert und Bewußtsein, schließt sich auf und bedingt, daß Werte vor ein Bewußtsein treten, ein Bewußtsein sich in unselbstischen Gefallensregungen auf Werte richtet. Wie Raum und Zeit die Formen der physischen Welt sind, so sind diese unselbstischen Gefallensregungen die seelischen Keime und Formen der Wertwelt und bedingen und ermöglichen ihre Gemeinschaft mit uns. Durch sie lebt, wenn sie leben, Überindividuelles in uns. Gott als Wert wird dann Seele im Wollen des Wertes, wie Gott als Wahrheit Seele wird im Erkennen der Wahrheit.

Noch einmal, Augustin hat den neuen Möglichkeiten für die Entwicklung des Gottesbegriffs, die

seine Konzeption der Gottesanlage bot, nicht Raum gegeben. Gott als innere Geistigkeit tritt bei ihm gegen Gott als unvermeidlich wirkendes unpersönliches Gesetz und Gott als praedestinierenden Willen zurück. Ihm stand keine idealistische Erkenntnistheorie zur Seite, die ihm die kosmologische Befangenheit genommen und den beständigen Rekurs auf Gott als Weltschöpfer erspart hätte. So schlug ihm, dem Christen, die überindividuelle Geistigkeit, die seelennahe in uns wirkt, zu einem selbst beseelten Gotte um, der mit uns verkehrt, und die schaffende Willensmacht des persönlichen Gottes schlug ihm, dem Neuplatoniker, in das ewige Gesetz der Wahrheit um (IX 24), in dem alles physische Geschehen, alle geschichtliche Entwicklung, alles individuelle Leben und Handeln im voraus enthalten ist. Darum haben in der Zukunft an Augustins Dogmatik die verschiedensten Richtungen anknüpfen können. Sie haben sich immer von neuem befehdet, bis der Gottesbegriff heraufziehen sollte, in dem sich alle Ströme der Gotteserkenntnis vereinigen: die innere Erfahrung des Gottesguts, der Blick auf die Naturordnungen und die großen Erleuchtungen der kantischen Erkenntnistheorie.

Die innere Erfahrung des Gottesguts: Augustins ontologisch-psychologistische Gotteskonstruktion rächt sich, indem sich ihm auch jene verdunkelt. Wie nämlich lebt der transzendente Gott in der Seele? Da er von außen in sie eintritt, läßt sich seine Gegenwart nur als magische Kraft denken, die, von ihm ausgehend, erstere erfüllt. Hundertmal bezeugt unser Denker daneben die richtige Auffassung, die nicht seinem Begriffe, sondern seinem Erlebnisse entspricht, daß Gott in der Seele der Praedestinierten als Geist der Liebe lebe, der sie erfüllt. Neben diesem

Geist der Liebe könnte es konsequenter Weise keine transzendente Gottheit mehr geben. Er wäre selber das unendliche Leben, das sich nicht auf uns herabsenkt, sondern in uns aufgestiegen wäre; höherer Gehalt, der unsere Bewußtseinsfunktionen in natürlicher Durchdringung durchweste, wie etwa der Wertgehalt eines Urteils die Vorstellungsprozesse durchleuchtet, in denen es sich vollzieht. Augustin und vielen Jahrhunderten nach ihm waren die erkenntnistheoretischen Parallelen verschlossen. Ihm boten sich nur unsichere metaphysische Ansichten, und so bog sich ihm die Kraft neuen Lebens, die er innerlich verspürte, zu einer von außen einflutenden Kraft um, die sich neben den seelischen Funktionen wie ein besonderer Zusatz (als gratia praeveniens) geltend mache. In einer Art magischer Einwirkung, deren Träger die Kirche sei, lasse sie die Lust an Gott als eine neue Stimmung und Fähigkeit hervorgehen, nicht ohne daß Weltlust und Ichsucht auch noch fortbestehen. Es gelte daher, das eingegossene Neue im Kampfe gegen den alten Stand erst zu bewähren. Um in dem Kampfe zu siegen, müsse uns die göttliche Gnade (als gratia cooperans) fortdauernd unterstützen. Nur diejenigen, die sich durch Askese und Abwendung von allen irdischen Gütern (Ehe, Vermögen, bürgerlicher Tätigkeit) vollends heiligten, seien darum die wahrhaft Praedestinierten, in denen Gott den neuen Geist nicht nur aufwachen, sondern seine ganze Kraft (als gratia irresistibilis) entfalten lasse. Die übrigen verfallen doch noch dem Verderben.

Der Fehler dieser Konstruktion liegt auf der Hand. Bricht eine neue Gesinnung von innen durch, so ist der ganze Mensch erneut. Das eben ist seine neue Gesinnung, daß er aufhört, alles, was ihm begegnet, aus der Beziehung auf sein enges Ich zu

bewerten (die Selbstliebe das Apriori sein zu lassen, daraus sich seine Art, Erfahrungen zu machen, bestimmt). Die neue Gesinnung wäre nicht, was sie ist, wenn der frühere Wertmaßstab irgendwie fortbestände; zwar bleiben in dem Verwandelten alle seelischen Funktionen, wie sie waren. Aber in ihnen entfaltet sich eine neue Innerlichkeit, die geistige Wesenheit und selige Gewißheit ihrer Geistigkeit ist. Ganz anders, wenn sich, wie Augustin nicht selten meint, eine neue Kraft in die Seele eingießt. Dann wirken daneben die alten Kräfte noch beständig fort und ein unsicherer Zustand entsteht. Der Mensch wird zu einer Wetterfahne, die sich bald so, bald so dreht, je nachdem die neue Kraft vorherrscht, oder die alten überwiegen. Es ist, als würde die Anzahl der vorhandenen Motive um ein neues vermehrt, statt daß eine neue Wertordnung über der Gesamtheit der Motive Platz griffe. Ganz folgerichtig fordert von hier aus Augustin, daß das neue Motiv schließlich alle übrigen verdrängen müsse. Es geht ihm nicht auf, daß sich neuer innerer Gehalt aller Lebensfunktionen bemächtigen und den ganzen Reichtum der psychischen Anlagen zu geistiger Tätigkeit befruchten sollte. Immer wieder Askese, immer wieder die Verachtung des natürlichen Lebens, statt seiner sittlichen Verklärung und ideellen Organisierung! Der Mensch soll durchaus und unter allen Umständen die Sinnlichkeit abstreifen; nach den griechischen Mystikern, um in seinen eigenen göttlichen Kern hineinzutreten; nach Augustin, um jene göttliche Zutat, die ihm durch Gnade zuteil wird, nackt und isoliert herauszuarbeiten und in ihr allein sein Leben zu führen. Solche negative Tätigkeit, die einzige, die nach Augustin dem Menschen übrig bleibt, trägt die Unruhe und den Zweifel in

sich. Da quillt nicht der innere Segen der Arbeit aus einem tüchtigen Werke, in dem die vorhandenen Kräfte ideell zusammengefaßt werden; sondern die Zurückziehung von allem lebendigen Gebrauche der Kräfte mißt sich nur an ängstlichen Gewaltproben, an der Fähigkeit zu asketischen Exerzitien und verzückten Kontemplationen. Dahinter steht der Schrekken und der Hochmut des Praedestinierten. Erweist sich doch an jenen Proben zugleich der Stand der Gnade, an der immer die Furcht hängt, ob sie den eben Erwählten nicht doch zuletzt im Stich läßt.

So dunkeln auch in Augustins Gnadenlehre tiefe Schatten. Ein bedeutsamer Kern liegt ihr zugrunde. Das geistige Leben muß über uns kommen, es läßt sich nicht erzwingen. In den einen tritt es hinein und durchdringt ihn mit seinen Gaben, der andere lebt ein Allerweltsleben in den Tag hinein und bleibt von allem Höchsten, was den Geist in Bildern und Begriffen stammeln und Herzen schlagen läßt, unberührt. Das ist die lebendige Wahrheit in Augustins Praedestinationsgedanken, hier wurzelt der Begriff des Genies. Unser Denker sieht, im engeren Rahmen der religiösen Erfahrung, daß wir außerstande sind, uns irgend ein geistiges Gut selbst zu geben. Selbst wenn wir uns einsetzen und das Gut gewinnen, gewinnen wir es nicht durch uns. Augustin will andererseits die menschliche Tätigkeit auch nicht ganz ausschalten, und darin liegt wiederum etwas Richtiges. Denn wenn das geistige Leben nicht *durch* uns kommt, so kommt es auch niemals *ohne* uns. Vom geistigen Leben, und von diesem besonders, gilt das Wort: im Anfang war die Tat, die positive Tat. Wir müssen uns einsetzen und zwar mit ganzer Hingabe und ganzem Wollen. Die Aufnahme des Ewigen ins menschliche Bewußtsein ist eben nichts

Automatisches oder Magisches. Sie ist kein Prozeß, der von sich aus stattfände. Wir müssen Ursache sein, uns wird nichts abgenommen, obwohl wir freilich nur Gelegenheitsursache sein können, und mehr in uns vorgeht, als aus uns hervorgeht (vgl. oben S. 216). Wer sich nicht einsetzt, dem versagt sich das geistige Leben. Seine Trägheit wird ihn ebenso schnell innerlich vernichten, wie die andern ihr Hochmut. Die großen Praedestinierten — das heißt auf allen Gebieten geistigen Lebens die von innen bewegten Persönlichkeiten — sind zugleich die großen Tätigen.

Aber eben ihrer Art von Tätigkeit wird Augustin nicht gerecht, weil sich ihm unversehens, anstelle der inneren, die magische Begnadung einschiebt. Jene ist ein Ureigenstes, das in uns hervorbrechen und alles andere Eigene in seinen Sinn und Gehalt hineinzwingen will; diese ist ein eingegossenes Allerfremdestes, das uns nur die negative Tätigkeit erlaubt, alles fern zu halten, was der eigenen Natur angehört[1]. Die innere Stimmung der geistig Bewegten hat gewiß nichts mit der intellektualistischen und

[1] Wir dürfen uns nicht wundern, daß unser Denker, bei dieser Empfehlung weltflüchtiger Bemühungen, immer wieder in die Sprache der neuplatonischen Rückkehrmystik verfällt, über die er so deutlich hinausgeführt hatte (vergl. oben S. 206). „Durch Enthaltsamkeit werden wir gesammelt und zu dem Einen zurückgebracht, von dem weg wir in das Viele verflossen sind“ (X 40). Das „Wort selbst“ rufe uns zu, zurückzukehren. In ihm sei der Reichtum aller Dinge unvergänglich enthalten, die wir hier auf Erden in ihrer vergänglichen Gestalt lieben (IV 15). Nicht nur, daß wir, letzteren anhängend, Gefahr laufen, von der vorübergehenden Welt hingenommen und ihr gleich zu werden (XIII 30). Wir machen auch gleichsam ein schlechtes Geschäft, wenn wir uns an dem erquicken, was uns doch entfliehen wird, außer wenn wir es in seiner Gottesquelle festhalten, daraus es hervorgekommen ist. „Der allein verliert keinen teuern Freund,

moralistischen Selbstübersteigerung der griechischen Kirchenväter zu tun. Der Mensch, der aus dem Geiste lebt, kennt die augustinische Bescheidenheit, er kennt die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, das sich ihm gibt, und er hat das Gefühl unserer Grenzen, die hellenischer Vernunftstolz und hellenisches Vergottungsfieber so tief unter sich sahen. Aber der geistige Mensch ist ebenso fern vom zitternden und furchtsamen Suchen einer Seligkeit, die schließlich nur in Wundern und Ekstasen kommt. Ihm kommt der Abstand zwischen dem endlichen Subjekt, das erlebt, und dem unendlichen Gehalt, der erlebt wird, in aktiver Gestalt zum Bewußtsein: nämlich in Gestalt fordernder Aufgaben, an denen sich die Energie seines Willens um so kräftiger entwickelt. In seinen Aufgaben erlebt er seinen Gott; er empfindet Gottes Gaben in Aufgaben.

§ 14.

Augustins Trinitäts- und Schöpfungslehre. Theismus oder Logismus?

Augustins Gottesvorstellung hat zwei Seiten[1], eine logische und eine psychologische. Die erstere ent-

dem sie alle teuer sind in dem, der nie verloren geht" (IV 14). Darum sollten wir lieber wünschen, alles Gegenwärtige möge vergehen, damit wir umso größere Freude an dem Logos, dem Ganzen, finden, in dessen ewiger Fülle alles Zeitliche und Vereinzelte sein Urbild habe (IV 17).

Solche Logossehnsucht muß freilich den Blick von Pflicht und Schuldigkeit ablenken, die wir auf Erden haben. Sie läßt uns tatlose Selbstentäußerungen auf den Kirchhofsfrieden im Abstrakt-Einen verschwenden und macht uns faul und träge, die Aufgaben aufzunehmen, in denen lebendige Ewigkeitswerte um den tätigen Einsatz unseres Ich werben und uns zu vergeistigender Arbeit rufen.

[1] Die Ansätze, die in der Lehre von der Gottesanlage für die Aufstellung eines immanenten Gottesbegriffs liegen, haben mit den unmittelbar folgenden Untersuchungen nichts zu tun.

spricht dem neuplatonischen, die letztere dem christlichen Einflusse, den er erfahren hat. In beiden Beziehungen ist der Kirchenvater nicht nur ein Nachtreter, sondern ein Neuerer. Den Begriff des plotinischen Einen wandelt er in den Begriff der Wahrheit und des Gesetzes um. Ebenso läuft auch der Begriff des göttlichen Selbstbewußtseins und göttlichen Lebens nicht bloß aus der Bibel her mit. Er wächst zu eigenartiger, neuer Fassung hervor.

Das geschieht nicht gerade in der Praedestinationslehre. Hier stoßen Augustins biblische und hellenische Vorstellungsweise erstmalig zusammen, und hier, wissen wir, triumphiert der platonisierende Zug seines Denkens. Das griechische Begriffselement der Unveränderlichkeit überwiegt durchaus über den Begriff des Selbstbewußtseins. Anders in der Trinitäts- und Schöpfungslehre des Meisters. In ihr sind, wie wir gleich sehen werden, deutlich die neuplatonischen Gedankenfäden von den biblischen Elementen umgebogen.

Es ist kein Zufall, daß uns Augustins Trinitäts- und Schöpfungslehre bisher noch nicht zu beschäftigen brauchte. Der Meister hat sie eben nicht verwendet, um sein Gotteserlebnis zu deuten. Er faßte seine inneren Erfahrungen nicht mittels der Denkweise seiner trinitarischen Spekulation, sondern mittels des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, Wahrheit und Wesenlosigkeit (und andererseits mittels des Begriffes der „Gottesanlage“). Dennoch war auch seine Trinitätslehre bestimmt, einstmals, fast nach einem Jahrtausend, mit ihren Lichtern das religiöse Erleben zu durchleuchten. Das geschah, nachdem sie vorher Thomas Aquinas mit peripatetischen Hilfsmitteln erneuert hatte, durch den deutschen Mystiker Eckehart. Er hat die Trinitäts- und Schöpfungslehre,

die Augustin zwar mit charakteristischen Zügen ausgestattet, dennoch im Ganzen seines Systems in die Ecke gestellt hat, in den Mittelpunkt gerückt, um gerade von ihr aus das religiöse Erlebnis mit grandioser Kühnheit zu deuten. Bei Augustin selbst, noch einmal, durchdringen sich die Lehre vom Gottesgute und sein Gottesbegriff nicht. Religiös wirksam werden von letzterem nur die neuplatonischen Elemente, Gottes Unveränderlichkeit und seine Einheits- und Seinsgewalt. Die biblischen Elemente, Gottes Selbstbewußtsein und Schöpfermacht, entfalten sich nur in Theorien, freilich sehr glänzenden und originalen Theorien.

A. Die Trinitätslehre.

Den Begriff des göttlichen Selbstbewußtseins entfaltet Augustin in der Lehre von der Dreieinigkeit, die er als den dreiheitlich gegliederten Lebensprozeß eines heiligen Wesens faßt. Das Sein Gottes, das nach dem ursprünglichen neuplatonischen Ansatze absolut einfach, unbewegt und unveränderlich gedacht werden sollte, tritt hier in innere Verhältnisse und Bewegungen auseinander, wenn es auch das Spiel einer ewig gleichbleibenden Bewegung ist. Der christliche Sauerteig beginnt den Neuplatonismus zu zersetzen, und entsprechend fällt das Bild des Logos ganz anders aus, als es noch Origenes gezeichnet hatte.

Auch dieser hatte das neuplatonische Übersein psychologistisch erweicht, indem er das absolute Eine mit der inneren Relativität des Selbstbewußtseins erfüllte. Aber Origenes hatte daneben die neuplatonische Vorstellung, daß der Logos aus dem Einen abfließe, stehen lassen. Augustin war folgerichtiger. Er beschrieb das Hervorgehen des Wortes so, daß er damit nicht nur alle Emanation verschwinden

ließ, sondern geradezu die Eigenart des göttlichen Selbstbewußtseins erst ganz verdeutlichte. Man gewinnt eher den Eindruck, daß hier der actus purus des Aristoteles neu entdeckt und in seinen inneren Verhältnissen durchleuchtet worden sei, als daß es sich noch um eine Spur neuplatonischer Vorstellungen handelte. Der ruhende Gott ist in einen tätigen verwandelt. Da gibt es kein aktionsloses *Überquellen* mehr aus dem überwesentlichen Einen; sondern Gott ist durch und durch tätiges Selbstbewußtsein, das *in ewiger Geburt* in sich zeugt (Wesen aus Wesen) und in ewiger Schöpfung aus sich heraus schafft (lebendige und unbelebte Dinge aus Nichts).

Augustin sucht das Geheimnis von Gottes ewiger Selbstgeburt in der Dreieinigkeit aufzuhellen, indem er nach irdischen Analogien dafür sucht. Daß es solche, wenn auch in entfernter Spur geben mag, liegt ja um deswillen nahe, weil sich die Eigenart des Schöpfers in diesen oder jenen Eigentümlichkeiten der Geschöpfe spiegeln muß. Die Spur wird um so schwächer sein, je tiefer wir in den Kreisen des Geschaffenen nach unten steigen, um so deutlicher, je mehr wir uns den höchsten Kreaturen nähern. Am schwächsten sei sie innerhalb des unlebendigen Daseins. Daran, daß jedes Ding ein Sein ist, ein Dieses ist, und mit allen andern Dingen gesetzlich verbunden ist, können wir gerade noch ein Gleichnis der Dreieinigkeit erahnen. Deutlicher seien die Analogien, die sich in dem Empfindungsprozeß lebender Wesen abspielen, den Menschen und Tiere teilen. Das klarste Bild der Dreieinigkeit, das freilich gegen Gott gehalten noch immer weit zurückstehe, trage der innere Mensch in sich, in der Konstitution seines geschöpflichen Selbstbewußtseins.

Zur Konstitution des Selbstbewußtseins gehört in erster Linie, daß der Geist um sich weiß. Er ist nicht wie ein Auge, das alles, aber nicht sich schaut, sondern er schaut sich selber und zwar so, daß er, ehe er sich erkennt, schon vorher sich selber kennt. In der Selbsterkenntnis gebiert sich sein Wissen von sich, das vorher nur dunkel war, gleichsam selbst zum Lichte, wie in einem geistigen Zeugungsakte. Der Geist bringt hierbei einen Gedanken in sich hervor, der ihm völlig gleicht, ein inneres Wort (im Unterschiede von den gesprochenen Wörtern „moi, ego, ich", die in den verschiedenen Sprachen verschieden sind). Er erzeugt ein geistiges Bild seiner selbst, das er als Ausdruck für alles das setzt, was sein Wesen unausgedrückt einschließt. Dieser lebendige Selbstbegriff ist mit dem Geiste, der sich begreift, eins, und doch bilden beide, Ich-Subjekt und Ich-Objekt, Erzeuger und Erzeugtes, in der Wesenseinheit eine unterscheidbare Zweiheit.

Bliebe es dabei, daß sich das Ich als ein kaltes, ideelles Gegenüber nur denkt, so wäre die Einheit des Selbstbewußtseins ungeschlossen. Damit sich das Ich-Objekt mit dem Ich-Subjekt wieder zu lebendiger Einheit vermittele, muß ein weiterer innerer Prozeß, die Selbstliebe, hinzutreten. Auch sie liegt im Wesen des Geistes und ist ein Bild der Liebe, mit der Gott seine Vollkommenheit liebt. Ursprünglich lebt sie nur als dunkles Interesse des Geistes an sich, als ein Drang, sich gegenwärtig sein zu wollen, um sich selber zu genießen. Gründend in jener ursprünglichen, aber lichtlosen Kenntnis, die der Geist von sich hat, facht sie diese zum Lichte der Selbsterkenntnis an, um auch sich in solchem Lichte erst ganz zu vollenden. In dem Maße, wie sich der Geist erkennt, wird er sich als Wert gegenwärtig und liebt

sich bewußt. Sein Sein, sein Erkennen und seine Liebe sind eins und treten doch in lebendigster Wechselbeziehung auseinander und wieder zusammen, so daß sie in der Wesenseinheit drei unterscheidbare Momente bilden.

Hiermit rundet sich das Bild der Dreieinigkeit im menschlichen Geiste. Auch Gottes Wesen ist lebendiges Selbstbewußtsein. Das bedeutet, daß auch er sein Sein in Erkennen verklärt und als Wert genießt. Durch ersteren Prozeß erzeugt er von Ewigkeit sein geistiges Bild in sich und denkt es als inneres Wort. Das ist der göttliche Logos, in dem alle Vollkommenheiten, die in der Tiefe seines Seins quellen, gedanklich in ihm hervorbrechen. Dieser Logos ist keine bloße Vorstellung Gottes von sich. Weil in Gott Denken und Sein eins sind, ist er göttliches Leben in Gott, Gottes eigenes Leben in der Spannung des Gedankens, durch den es nach außen wirksam wird. Im Logos leuchtet Gott vor sich selber mit allen Strahlen seiner Wesensfülle, um, schaffend in diesem Lichte, das Nichts zum Sein aller endlichen Dinge zu beleben.

Man sieht, wie sich diese Logoslehre von der neuplatonischen unterscheidet. Plotin ließ den Logos vom Einen, ohne daß letzteres tätig war, ausgehen. Er war das Subjekt, Gott das Objekt der Erkenntnis. Indem der Logos auf Gott schaute, gestalteten sich in seinem Schauen die vielen Ideen, die intelligibelen Urbilder aller Dinge. Augustin verlegt umgekehrt die Erkenntnis in Gott, dessen Sein selbstbewußtes Leben ist. Erkenntnislos ist weit eher der Logos. Seine Funktion ist darauf beschränkt, gleichsam als innerer Spiegel Gottes Sein zurückzustrahlen, so daß sich Gott im Logos durch und durch erkennt.

Gott erkennt sich nicht nur, er schafft auch. Es gehört zu seinem Wesen, daß er die Strahlen seiner Fülle nach außen offenbart. Dies täte er nicht, wenn er sich nicht als liebenswertes Gut wüßte. Er selbst muß sich schon vorher als Wert genießen und lieben. Der Unendliche gebiert sich also nicht nur denkend zum ewigen Worte oder Sohne seiner selbst, sondern liebt sich auch, indem er sich erkennt. Die ewige Lebendigkeit der Liebe zwischen dem identischen Gott-Subjekt und Gott-Objekt schauen wir als heiligen Liebesgeist an, der, Vater und Sohn verbindend, gleichmäßig von beiden ausgeht und doch auch wiederum mit beiden eins ist: überall ein Weben und Leben innerer Beziehungen, die, weil Gottes Wesen die höchste Wirklichkeit ist, in persönliche Wesenheiten umschlagen.

Der Glanz dieser Beschreibung darf nicht über die Probleme hinwegtäuschen, die im Hintergrunde jener Lehre dunkeln. Sie umschatten schon den Begriff des göttlichen Selbstbewußtseins und machen fernerhin die Schöpfungslehre unseres Denkers schwankend und undurchsichtig. Ist es möglich, die intellektuelle Urtätigkeit, die sich durch ihr bloßes Erkennen zu geheimnisvoller Dreiheit entfaltet, als Tätigkeit und Selbstbewußtsein festzuhalten? Mehr als eine Äußerung des Philosophen läßt uns stutzen, unter anderm die überraschende Art, wie er einen bereits genannten Punkt genauer ausführt, ich meine den Gedanken, daß uns Gott innerlich näher als jedes geschöpfliche Sein steht.

Wie die Körper- und Raumwelt den Sinnen aller Menschen gemeinsam ist, so, bemerkt Augustin, gibt es auch etwas, worin die Vernunfterkenntnis aller übereinstimmt. Niemandem ist es möglich, die Gültigkeit eines logischen oder mathematischen Satzes,

wie z. B., daß $2 \times 2 = 4$ ist, zu leugnen. In jedem solchen Satze tritt uns eine zwingende Realität entgegen, der wir uns nicht entziehen können. Sie hängt nicht von unserm Belieben ab, sie ist kein Gegenstand der Einbildung, den wir frei ersinnen könnten; sondern in ihrem kleinsten und unscheinbarsten Winkel ist die Wahrheit stärker als wir alle zusammen. Sie ist weltüberlegen. Nichts in der Welt kann aus Wahrheit Falschheit und aus Falschheit Wahrheit machen. Augustin verselbigt diese logische Realität, die wir in unserm Erkennen finden, ohne sie erzeugt zu haben, mit der ewig gegenwärtigen Wesenhaftigkeit Gottes, bezw. des göttlichen Logos. Gott selbst sei die Wahrheit. Das ganze zeitlose, immergültige Reich der Wahrheit konstituiere sich im göttlichen Verstande. Wenn uns die Wahrheit als etwas Zwingendes entgegentrete, sei es also die Macht des göttlichen Denkens, Gottes Weisheit, die uns zwinge.

Gott selbst die Wahrheit? Eine seltsame Wendung. Wir hatten sie schon in Augustins Gnadenlehre kennen gelernt und dort ohne weiteres hingenommen. Im vorliegenden Zusammenhange aber muß sie befremden. Eher sollte man erwarten zu hören, daß Gott die Wahrheit denkend in sich erzeuge, daß er Sätze, wie $2 \times 2 = 4$, ebenso die ewigen Wesenheiten der Dinge, aus seiner Weisheit entspringen lasse. Um genauer zu blicken, um zu sehen, ob Augustin Psychologist oder Logist ist, müssen wir in Augustins Schöpfungslehre blicken.

B. Die Schöpfungslehre.

Augustin ist davon überzeugt, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe. Gott, allmächtig, wie er ist, gilt ihm als die erste Ursache, die in der Art sowohl der Schöpfung (nach außen), wie der Zeugung

(in sich) wirkt. Der ewig in sich zeugende Denkprozeß Gottes konnte an das reine Denken des aristotelischen actus purus erinnern (ob. 232). Durch den Schöpfungsgedanken dagegen trennt sich Augustins Begriff der ersten Ursache weltenweit vom aristotelischen. Aristoteles hat nicht im Sinne, daß Gott die Welt schafft, sondern nur, daß er sie bewegt, daß Gott, als die innere Triebkraft des Zwecks, zugleich mit allen Potentialitäten gegeben ist und sie zur Entfaltung treibt. Nach unserm christlichen Denker findet Gott sich nichts gegenüber; weder eine ungeordnete Materie, wie der Nus des Anaxagoras, noch eine Summe von Anlagen und Möglichkeiten, wie der actus purus des Aristoteles, noch auch nur die Negativität des leeren Raums, in der sich die Seinswellen brechen, die aus dem Einen Plotins hervorfluten. Denn auch Raum und Zeit sind nach Augustin mit der Dingwelt geschaffen worden, so daß ihr weder leere Zeiten noch leere Räume hätten vorangehen können.

Kurz, für Augustin ist Gott absolute Aktivität von unbeschränkter Kraft des Setzens und Hervorbringens. Seine Kausalität ist keine bloß innere, in sich verschlossene; ihr ist wesentlich, daß sie sich in bewußter Allmacht nach außen offenbart. Nichts von neuplatonischen Emanationsprozessen, die ohne Gottes Zutun abflössen. Gott wirkt hier wie überall durch die lebendige Aktion seines Selbstbewußtseins. Durch seinen *Willen* bringt er außer sich die Welt, wie durch sein Denken in sich den Logos hervor. Dort Gottes zeitloses Werk der Schöpfung, hier sein zeitloses Werk der Zeugung. Beide Aktionen gehen nach unserm Philosophen Hand in Hand. Der ewige Selbstbewußtseins-Prozeß in Gott ist die Ursache auch der Kreaturen. Um nämlich die Welt schaffen zu wollen, muß Gott sie in logischem, zeitlosem

Prius vorher denken, und das geschieht in seinem ewigen Worte. „Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist". Dort, in der göttlichen Erkenntnis, leben auch die idealen Wesenheiten der Dinge und gehören zum intelligibelen Kosmos; sie bilden einen Teil jenes Reiches der Wahrheit, das in unser Denken so zwingend hineinstrahlt. Eben weil Gott in seiner Wahrheit jegliche Wahrheit und Wesenheit erkennt, heißt er die Wahrheit.

Strahlen die Ideen mit derselben unantastbaren Geltung, mit der sie sich unserm Bewußtsein aufdrängen, auch in das Denken Gottes? Oder sind schon sie ein freies Produkt seiner *Willkür*? Wir müssen hier einer Neuerung gedenken, die Augustin einführt, und deren Tragweite groß ist. Er läßt in jenem Reiche der Wahrheit, das Gott schon im Logos vorzeitlich denkt, die Wesensbegriffe auch der einzelnen Dinge enthalten sein.

Die Ideenwelt, die im Logos Philos und Plotins lebte, umfaßte nur die allgemeinen Wesenheiten der Dinge. Aus ihrer Einheit und Unwandelbarkeit blickt jene griechischen Denker eine innere Notwendigkeit an, die sie an den werdenden und veränderlichen Dingen vermißten. Man vergleiche z. B. die „Idee der Menschheit" mit den einzelnen Menschen. Jene ist ganz „Menschheit" und nichts sonst. Wir haben hier eine Einheit und Gleichmäßigkeit, die sich auch im ewigen Bewußtsein des Nus behauptet. Der einzelne Mensch dagegen ist groß oder klein, gesund oder krank, bald gerecht, bald ungerecht, ähnlich etwa dem Sokrates, unähnlich dem Cäsar. Kurz, er ist in unzählige Beziehungen und jeden Augenblick in andere Beziehungen verwoben. Hier fließt und flieht alles. Hier haben wir

keine einfachen Einheiten, die wie die allgemeinen Ideen in sich stehen, sondern solche, die sich von jenen immer nur vorübergehend für ihre wechselnde Mannigfaltigkeit die einzelnen Bestimmungen borgen. Bedeutet doch jede Eigenschaft, jeder Vorgang, jede Beziehung am Menschen, daß er nach dem Grade, wie, und solange sie ausgeprägt ist, an der Idee teilnimmt, die dasselbe Prädikat vollkommen darstellt.

Dies System von Bestimmtheiten, durch das wir uns im Laufe unseres Lebens hindurchbewegen, ist zudem für uns alle verschieden. Jeder von uns verwirklicht eine eigene, nicht wiederholbare Kombination von Teilnahmegraden an Qualitäts-, Quantitäts- und Relationsideen. Überall fehlt hier die innere, in sich begründete Notwendigkeit der allgemeinen Ideen, und so könnte, scheint es, hier das Spiel der göttlichen *Willkürmacht* beginnen. Wir wundern uns nicht, von Augustin zu hören, daß Gott die Bestimmtheiten jeder Kreatur „nach besonderm Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe". Gott muß eben die Kreaturen, um sie zu schaffen, vorher denken, und, um sie zu denken, muß ihm eine bestimmte Kombination von Prädikaten belieben, durch die er schon den ersten Begriff, die logische Wesenheit gerade dieser Kreatur, festsetzt. Vielmehr das einheitliche Wesensgesetz, durch das Gott die ganze Reihe von Kombinationen, die das Ding im Wechsel der Zeit durchläuft, zusammenhängend ordnet, steht zeitlos vor seiner Erkenntnis. Besagt der theologische Psychologismus, daß Gott nicht etwas denkt, weil es wahr ist, sondern, daß umgekehrt von seinem Denken und Wollen alle Wahrheit die Wahrheit, alles Wesen das Wesen hat, so erscheint in obiger Lehre Augustins der Psychologismus. Mindestens hier mochten später ein Duns

und Occam im System des großen Kirchenvaters Vorbild und Ermutigung für sich erblicken.

Es wäre indessen einseitig, nur darauf zu achten, wie Augustin den Schöpfungsgedanken schildert. Um den Geist seiner Spekulation klar zu durchschauen, gilt es auch zu wissen, wie er das Motiv der Schöpfung auffaßt. Braucht Gott die Welt, um sich in seinem Wesen zu ergänzen? Gewinnt er etwas dadurch, daß er zuerst gedanklich die Weltidee, danach durch die Ursächlichkeit dieses Gedankens zeitlich-wirklich eine Welt neben sich setzt? Nach Augustin nein. Wie könnte Gott etwas mangeln, da er in sich selbst das reichste Sein ist, und wie könnte er aus andern Wesen schöpfen, die ja erst durch ihn und seine Fülle leben und nur in abgeschwächtem Grade daran teilnehmen? Nicht also um seinetwillen denkt Gott den Begriff der Kreaturen, sondern um ihretwillen, damit sie aus diesem Begriffe heraus zu ihrer Freude da seien. Nicht um zu empfangen, sondern um zu beseligen, aus Liebe und Güte schafft er diese Welt voll Schönheit, Ordnung und Güte. Hätte er sie, die er schaffen konnte, nicht schaffen wollen, so wäre das neidische Selbstsucht gewesen.

Gott will nicht selbstsüchtig sein. Er handelt also aus einem ethischen Motiv. Warum tut er das? Sieht das nicht so aus, als wäre die sittliche Pflicht der höhere Gott, dem auch Gott gehorchen müßte? So hätte Augustin hier doch nicht psychologischer Denkweise gehuldigt. Eher hätte er in das göttliche Selbstbewußtsein eine Macht gepflanzt, die nicht mehr Selbstbewußtsein ist, und höher steht, als noch das göttlichste Selbstbewußtsein.

Wir haben Gottes Schöpfungsgedanken und das Motiv der Schöpfung kennen gelernt. Aber das wichtigste Glied, um Augustins Schöpfungslehre zu über-

blicken, fehlt noch. Wie schafft Gott die Welt? In der Antwort, die wir hören, zeigt sich die Eigenart des christlichen Denkers erst ganz.

Weit trägt hier Augustins Sinnen über alle griechische Philosophie hinaus. Diese kannte nur eine überweltliche Summe von allgemeinen Ideen. Der Numidier kennt einen überweltlichen Weltbegriff. Den Begriff vom Universum, das als einheitliche Gesamtheit von Einzelwesen gleichfalls Einzelwesen ist, kann Gott nur als Individualvorstellung haben. Gott denkt ihn als Weltgesetz, als Weltplan. Eben dieser Begriff ist das Mittel der Schöpfung. Er kann es sein, weil er im voraus die Ordnung für den zeitlichen Verlauf der Welt enthält.

Sehen wir uns jenen Begriff näher an! Zwei Arten von Wahrheiten gibt es, jede ewig und unwandelbar. Die einen beziehen sich auf Immergültiges (z. B. $2 \times 2 = 4$), die anderen auf Werdendes und Veränderliches. Letztere sind trotz ihrer Beziehung auf Werdendes und Veränderliches nicht selbst werdend und veränderlich. Von der zweiten Art ist der Weltbegriff. Durch ihn kennt Gott das Kommen und Gehen jedes Ereignisses, ohne daß in seinem Wissen etwas kommt oder geht. Wie vielmehr dieses über alle Zeitfolge erhaben ist, ist es auch das ewige Gesetz der Welt. Es teilt mit dem Denken Gottes, der es denkt, die zeitlose Natur und umfaßt in idealer Geltung alles zeitliche Geschehen. Von diesem Geschehen (dem Weltverlaufe) unterscheidet sich der Weltbegriff ähnlich, wie es Augustin vom Körper gelehrt hatte, der in Gottes Wissen lebendiger, ewiger Begriff, in seiner irdischen Existenz tote, veränderliche Materie sei. Gleicherweise heißt es jetzt, daß Welt, Dinge und Menschen waren, ehedem sie wurden, und auch nicht waren. Sie waren

als Begriff in Gottes Wissen, waren aber nicht in ihrer Natur. Mit seiner Natur stehe alles Geschaffene im Flusse der Zeit. Es wandele sich mit seinen Eigenschaften, Vorgängen und Beziehungen und sei gemindertes Sein: der Weltverlauf. — In Gottes Wissen dagegen sei alles Sein besser und wahrer, dort sei es unwandelbar und ungeschaffen, ohne Anfang und Aufhören, ohne zu werden und zu sterben, alles sei dort lautere zeitlose Gegenwart: das ewige Gelten des Weltgesetzes.

Indem Gott den Weltbegriff denkt, kommt es von selbst zur Welt. Während sich nämlich unser Denken, um wahr zu sein, nach einem auswärtigen Sein richten müsse, sei umgekehrt, alles was ist, nur dadurch möglich, daß es in Gott vorher erkannt sei. „Weil es ist, sehen wir, was du geschaffen hast; weil aber du es siehst, darum ist es. Kein Sein, das nicht aus deinem Wissen erst entspränge“[1]. Jedes Geschehen verwirklicht sich hierbei genau zu der Zeit, (richtiger mit der Zeit), für die es vorgesehen ist, und darin besteht die Schöpfung aus Nichts. Diese, und mit ihr die Zeit, beginnt damit, daß die Urmaterie aus Gottes zeitlosem Denken ins substantielle Dasein hinaustritt. Ihr sind als wirkende Ursachen alle Formen eingesenkt, die sie nach und nach gestalten und zur Welt von Dingen entfalten. In allem kommenden Sein entwickelt sich nur, was in der Urmaterie angelegt ist. Jedes Ding tritt aus ihr, sie selbst tritt, schwanger an Gestalten und Formen, aus Gott hervor[2]. Nicht beileibe handelt

[1] Conf. XIII 53, VII 6 (s. Gangauf „Des heil. Augustin spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen“, S. 163).

[2] Leibniz hat später diesen Begriff zur Konstruktion der Monaden verwendet.

es sich bei diesem „Schöpfungsakte“ um ein besonderes Tun des Ewigen. Jener Akt bedeutet garnichts anderes, als daß sich wirklich in der Zeit alles das entfaltet, von dem im Geheimnisse des göttlichen Wortes zeitlos gilt, daß es zum Hervortreten in der Zeit bestimmt ist.

Freilich führt unser Denker seine Auffassung nicht rein durch. Wenn sich im zeitlichen Dasein der Dinge stets verwirklicht, was Gott in ewiger Wahrheit denkt, wie kann Augustin ersteres als ein geringeres Sein bezeichnen? Man weise nicht darauf hin, daß die Dinge aus dem Nichts entstanden seien. Dies „Nichts“ ist von dem „Nichts“ der Griechen ganz verschieden. Den Griechen hatte es eine reale Gegenkraft gegen Gott bedeutet. Augustins „Nichts“ drückt nur aus, daß die Dinge nicht waren, ehe sie zu werden anfingen. Solches Nichts ist wirkungslos. Von daher kann keine Unvollkommenheit in die Dinge eingetreten sein. So müßte sie Gott von vornherein als gemindertes Sein vorgestellt haben. Allein wäre das Gottes würdig, den sich Augustin als sittliches Wesen denkt, oder wäre es ihm, den er sich allmächtig denkt, nicht anders möglich? Urteilte man nicht richtiger, daß der absolute Gott nur Absolutes schaffen könnte, daß er Dinge und Seelen werden lasse, damit ihm seine Göttlichkeit ebensooft und das heißt unendlich vervielfältigt wiederstrahle? Augustin urteilte nicht so. Zu eindrucksvoll unterschied sich ihm Gottes ungewordene Schönheit von aller gewordenen, und dieser Unterschied war zur Zeit Augustins in neuplatonische Begriffe geprägt. Niemand wußte es anders, als daß es sich bei der gewordenen Schönheit um bloße Teilnahme handele, und daß sich mit letzterer die Vollkommenheit abschwäche. „Gewordensein“ (das Dasein empfangen haben) und „ge-

mindertes Sein" (ein Sosein geringeren Grades empfangen haben), „Bestimmtwerden zu kreatürlicher Existenz" und „Gedachtwerdenmüssen als mangelhafte Existenz" galten fälschlicherweise[1] auch dem Augustin für einerlei.

Der kühne Denker hat sichtlich den alttestamentlichen (vgl. oben S. 230) Schöpfungsbegriff aufgenommen und philosophisch weitergebildet. Nichts von neuplatonischen Emanationen aus Gott, weder in der trinitarischen, noch in der schöpferischen Aktion. Der Gott Augustins ist auch kein altplatonischer Demiurg, der eine Materie, die ihm unerschaffen gegenüberstände, nach dem Muster der allgemeinen Ideen formte. Nicht einmal so schafft Gott, daß er zuerst die Materie aus dem Nichts hervorbrächte, um nachher in ihr die Welt der (allgemeinen) Ideen abzubilden. Vielmehr werden die Ideen mit der Materie realisiert, statt in ihr kopiert[2],

---

[1] Da das Dasein keine Gradunterschiede hat, kann etwas nur dasein oder nicht sein. Das Sosein dagegen, das in Qualitäten, Quantitäten und Relationen gegeben ist, kann stärker oder schwächer ausgeprägt erscheinen. Bei der Verschiedenheit dieser Begriffe braucht das Eintreten aus dem Nichtsein ins Dasein keinen Mangel an Sosein zu bedingen.

[2] Freilich ist letztere Möglichkeit von Augustin nicht sicher genug ausgeschlossen. Sind ihm doch die Ideen die formenden Prinzipien der „Dinge". Da aber sowohl die allgemeinen Ideen, wie die allgemeine Materie, wie die aus beiden gemischten individuellen „Wesensbegriffe der Dinge" in Gottes Wissen vorausbestehen, so hindert nichts, anzunehmen, daß es sich um die Formung der intellegibelen Materie zu diesen ideellen Wesensbegriffen der Dinge handelt. Gott bildet den Gedanken jedes besonderen Dings als einer solchen Materie, die ihrer Zeit mit den und den Formen erfüllt werden wird. Er bestimmt im voraus Prädikate, die dieser Materie einst veränderlicher und unvollkommener Weise zukommen sollen,

und diese Ideen sind mit jenen individuellen Wahrheiten oder ewigen Wesensbegriffen, von denen oben gehandelt ist, eins. Die Welt, wie sie jetzt in der Zeit verläuft, war schon vorher als Begriff gegeben. Letzterer bleibt in seiner zeitlosen Gültigkeit nach wie vor bestehen. Aber weil durch ihn gilt, daß etwas werde, wird es in und mit dem Zeitverlaufe, und gerade hierin erweist sich die schöpferische Lebendigkeit des göttlichen Denkens. Es ist selbst die geltende Wahrheit, durch die alles ist, was ist.

Das ist gewiß eine großartige Schöpfungslehre. Sie übertrifft weit die Art an Tiefe, wie Platon und Plotin die Welt entstehen ließen. Der leere Raum, als eine Macht, die Gott außer sich vorfände, ist verschwunden. Nichts lebt und webt, wirkt und west, als Gottes lebendiger Schöpfungsgedanke. Durch seinen Inhalt ist gesetzt, daß mit den Dingen Raum und Zeit sein müssen: Das ganze zeitliche Dasein der Dinge blüht aus ihrem überzeitlichen Wesen hervor und zu ihm hinzu, weil dieses das Zwingende der Wahrheit hat. Kaum ist jemals der Begriff des göttlichen Selbstbewußtseins energischer herausgestrichen und zu kühnerer Höhe der Abstraktion emporgehoben worden. Rein aus dem Wesen seines Denkens gilt Gott als Erzeuger der Trinität und Hervorbringer der Welt. Aber der philosophische Theismus Augustins erreicht solche Höhe nur, um sogleich in sein logistisches Gegenteil umzuschlagen.

Es ist Mode geworden, dem Neuplatonismus nachzusagen, daß er zum Pantheismus führe. Darüber läßt sich rechten. Sicher ist, daß Augustin seinen

---

während er jedes dieser Prädikate an sich in je einer Idee unveränderlich und vollkommen ausgedrückt weiß.

Theismus nicht festzuhalten vermag. Widersprechende Elemente treten ebenso in seinen Spekulationen über den Gottesbegriff hervor, wie sie seine Lehre vom Gottesgut belasten.

Wir hatten oben von Augustins Psychologismus gesprochen, wonach die göttliche Intelligenz zum mindesten die individuellen Wahrheiten, die Wesensgesetze der Dinge, in freier Willkür vorstellt. Das sieht so aus, als stünde hier Gottes Bewußtsein in besonderer und höherer Realität den Ideen, dem ganzen Reiche der Wahrheit, gegenüber. So hatte sich der Logos Philos und Plotins nicht verhalten. Die logische Idealität der Ideen, die dieser dachte, war seine eigene Realität, ihr Gelten sein Denken, sein Sein ihre Wahrheit gewesen. So viele Ideen, so viele Besonderungen seines Wesens; so viele Kräfte des Logos, so viele Ideen. Da war jeder Unterschied zwischen dem Logos und der Gesamtheit der Ideen aufgehoben, und eben darum war die Seinsweise des Logos nicht die psychische des Bewußtseins, sondern die logische des Geltens.

Genau solche Wendungen begegnen uns bei Augustin. Er läßt die ewigen Ideen in der göttlichen Intelligenz „befaßt" sein. Er wird nicht müde, von Gott als der Wahrheit zu sprechen. Nichts steht ihm höher als die Wahrheit, nichts auch höher als Gott. So bleibt nur übrig, daß Gott und die Wahrheit eins sind. Wie er Gott als die Wahrheit bezeichnet, so auch den Logos, das ewige „Wort", die „Weisheit", darin sich Gott selbst erkennt. Nirgends gilt der „Sohn" unserm Denker als Produzent der Ideen, so daß letztere bloße innere Bilder vor dem göttlichen Verstande wären. Die Ideen oder Formen sind Realitäten, die ihn durchdringen, die als seine eigene Wesenheit wesen und leben. Darum wird der Logos,

der die Einheit und das Band der Formen oder Ideen ist, geradezu als die ewige Urform angesprochen, durch die alles geformt ist[1].

Hiermit fällt von Gott und dem Logos jede psychische Bestimmtheit ab. Dieses göttliche Denken, in dem das Gelten des Gedachten enthalten ist, kann selber nichts als geltende Wahrheit sein. Es ist nur dem Namen nach ein Vorgang, wie wir ihn erleben, aber er hat nicht die Art des Bewußtseins; sonst könnte er nicht die Art der Wahrheit haben. Wahrheit ist nichts Körperliches, sondern der ewige Wesensbegriff von Körperlichem. Sie ist auch nichts Seelisches, sondern der ewige Wesensbegriff von Seelischem. So ist auch Gottes Denken kein Wissen, sondern das Gelten der Begriffe; es ist selbst jeder Begriff. „Der unveränderliche Wesensbegriff selbst, durch den alles Veränderliche existiert, ... das eben ist Gottes Vorherwissen von diesem Veränderlichen", sagt Augustin klar und wörtlich[2].

Diese Auffassung von Gottes Wesen ist kein Theismus mehr, sondern Logismus. Das überzeitliche Gesetz der Welt, das als ewige Wahrheit über der Welt steht, durch dessen Geltung bedingt ist, daß alles Zeitliche existiert, das ist der augustinische Gott. Vielmehr er ist nicht nur die Weltwahrheit, sondern das ganze Reich der Wahrheit, das auch solche Wahrheiten mitbegreift, die kein zeitliches und sub-

[1] „Est verbum forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum" serm. 117, n. 3. Mauriner Ausgabe, Paris 1689, s. Gangauf, a. a. O. S. 415.

[2] „Forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia". De lib. arb. II 17 n. 45 (s. Gangauf „Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus", S. 129).

stanzielles Sein aus sich hervortreten lassen, die in Ewigkeit nur ideal bleiben. In letzterem Unterschiede steckt freilich ein irrationales Moment und öffnet für den Theismus eine Hintertür. Warum verbleiben die einen Wahrheiten und Wesenheiten in zeitloser Geltung, die anderen nicht? Wie ist der Übergang aus dem Gelten ins Sein zu erklären? Man kann auf die Meinung verfallen, als seien die individuellen Wahrheiten darauf abgezweckt, daß sich durch ihren Inhalt Dinge verwirklichen. Augustin gibt dieser Meinung Raum. Er läßt die freie Allmacht eines schaffenden Wesens auf den Plan treten, und hiermit ist doch wieder ein anderer der augustinische Gott: der handelnde und wollende Gott der Kirche, dessen Schöpferwort befiehlt.

§ 15.

Die areopagitische Überführung des Neuplatonismus auf christlichen Boden.

Zur Zeit Augustins waren die Begriffsprägungen des Neuplatonismus lebendigste Gegenwart. Der Neuplatonismus war die Philosophie des vierten Jahrhunderts. Seine geschichtslose Systematik rivalisierte mit dem bunten bewegten Bilde von Gott, das die Testamente aufgezeichnet hatten. Hier ein wollender und handelnder Gott, der sich geschichtlich durch Christus den Menschen offenbart hat, der in der Institution der Kirche Ströme von Gnade bereit hält, der in Gerechtigkeit straft und in Liebe vergibt. Dort der ruhende, unbewegte Beweger der Welt, der sich nicht in menschlicher Geschichte bezeugt, sondern als der letzte Grund alles natürlichen Geschehens zu denken ist, das überseiende, einfache, unveränderliche Eine, von dem in magischen Kreisen der

Lichtschein ausgeht, den wir „Welt“ nennen. Die beiden Gottesbegriffe konnten nicht unvermittelt neben einander stehen bleiben. Sie einander anzugleichen, ließ sich entweder so versuchen, daß man das Wollen des jüdisch-christlichen Gottes in Unveränderlichkeit erstarren ließ, oder aber so, daß man das neuplatonische Eine in produktive Tätigkeit und Bewegung übergehen ließ. Dort eine Plotinisierung des christlichen, hier eine Verchristlichung des neuplatonischen Gottesbegriffs. Dort kommt der Neuplatonismus als Einschlag hinzu, und der Gottesbegriff der Testamente bildet den Grundstock; hier ist es umgekehrt.

Den ersten Weg hat Augustin beschritten. Zwar hat er in seiner Praedestinationslehre das Wollen Gottes zu toter Starrheit abgedämpft und hat auch sein epochemachendes Grunderlebnis neuplatonisch übermalt, das Verhältnis des Menschen zu Gott mittels des Widerspiels der Begriffe Sein und Nichtsein beleuchtet. Derselbe Augustin hat dann aber auch die Fesseln des Neuplatonismus zerrissen und mit energischem Vorstoße in der Trinitätslehre einen personalen Gottesbegriff begründet. Dieser hat im Abendlande Jahrhunderte lang vorgewaltet, ohne freilich ausschließlich zu herrschen und ohne daß man den logischen Abgrund gewahrte, der sich in der Schöpfungslehre hinter Augustins Theismus auftat. Im Morgenlande erhielt sich der echte Neuplatonismus um so ausschließlicher, ja, er kam durch den lykischen (heidnischen) Denker Proclos (410 bis 485) zu neuer Blüte. Von Gesichtspunkten des Proclos ist der Mann angeregt, der den Neuplatonismus viel reiner, als es bei Origenes oder Augustin geschehen war, auf christlichen Boden überzuleiten versucht hat, Pseudodionysius Areopagita

(um 480). Er ergreift jene andere Möglichkeit, Plotinismus und Christentum einander anzugleichen, bei der das christliche Element den hinzukommenden Einschlag und der Neuplatonismus den Grundstock bildet. Sein Ansehen wurde auch im Abendlande groß, nachdem Scotus Eriugena (810—880) seine Schriften ins Lateinische übersetzt hatte. So kommt es, daß sich neben dem Ideenstrome, der von Augustin her den Geist der mittelalterlichen Philosophie gespeist hat, und der im Aristotelismus und Nominalismus versanden sollte, immer wieder neuplatonische Gedankenfäden spinnen, die auf den Areopagiten zurückgehen.

In den Bestimmungen des Areopagiten zeigt sich deutlich jenes Doppelgesicht der neuplatonischen Philosophie, die das „Eine“ gleichzeitig in abstrakte Höhen über die Welt erhoben und es andererseits zum Grunde der Welt gemacht hatte; ähnlich wie schon viel früher nach der eleatischen Lehre das eine Sein den ganzen Reichtum der Welt in sich schließen und doch alle Unterschiede ausschließen sollte (vgl. oben S. 16).

Für Dionys ist Gott die überwesentliche Einheit, die aller Bestimmungen spottet, die wir von ihr auszusagen versuchen. Nur verneinend können wir von ihr reden. Gott ist weder, noch ist er etwas. Er ist nichts Sinnliches und nichts Geistiges, weder Seele noch Leben, er hat oder ist weder Vorstellung noch Verstand, noch Vernunft. Nicht einmal mit den Prädikaten Gottheit, Einheit und Güte dürfen wir hoffen, seinem Wesen wirklich zu nahen. Gleichwohl ist Gott weder wesenlos noch leblos, weder verstandlos noch vernunftlos, da auch die Verneinungen zu verneinen sind. Kurz, er ist für uns der Namenlose. Wessen Verstand nach Gott tasten

will, der greift in absolute Finsternis. In solcher Weise äußert sich über Gott die negative oder Prädikate absprechende, apophatische Theologie. Für sie ist Gott über allem Seienden.

Von diesem dunkeln und doch überlichten Einen ließ der heidnische Neuplatonismus ohne Gottes Zutun den ganzen geistigen und körperlichen Kosmos abfließen. Alles ist von Gott, nichts durch Gott, alles aus seiner Kraft, nichts durch seine Tätigkeit. Anders der umgeformte Neuplatonismus des Dionys. Das Eine gilt ihm als Kausalität, die aktiv nach außen wirkt. Gott ist nicht mehr das in sich glühende Licht, um dessen Strahlenfülle andere Lichtkreise wie Gloriolen von selbst entstehen. Er ist hervorbringende Ursache, die in schöpferischer Entfaltung aus sich heraustritt und allem Seienden das Sein, allem Wesen das Wesen schenkt. Hierauf beruht, trotz der Unmöglichkeit von Gott etwas auszusagen, das Recht, in kausalen Schlüssen vom Endlichen zum Unendlichen aufzusteigen (ein Recht, das dem originalen Neuplatonismus nicht gestattet ist). In Gott als Ursache muß alles das und mehr enthalten sein, was in den Wirkungen anzutreffen ist[1]. Wir müssen ihm daher in höchster Steigerung alle die Prädikate beilegen, durch deren Besitz die irdischen Dinge ein positives Wesen zeigen. In ihnen hat sich Gottes Wesen, wiewohl er überseiend bei sich selbst bleibt, gleichsam mit ebensovielen Spuren mitgeteilt. Solche Prädikate sind Wahrheit, Güte,

---

[1] Der Gedanke der Ursache verbindet sich mit dem Gedanken der Idee, an der alles Konkrete teilnimmt, aus dem sie in abgeschwächtem Grade wiederscheint. Daher der Grundsatz der mittelalterlichen Kausaltheorie: Die Ursache muß mindestens ebenso vollkommen sein wie die Wirkung.

Gerechtigkeit, Substanz, Sein, aber auch Sonne, Stern, Feuer, Wasser u. a. m. Die Theologie, die dergleichen Bestimmungen von Gott aussagt, heißt die bejahende, kataphatische, Prädikate zusprechende, und zwar ist sie genötigt, Gott alle Namen (wenn auch in verschiedenem Grade) zuzusprechen, weil die Allursache alles Sein und Wesen in sich vorweggenommen hat und davon mitteilt. Der Namenlose wird allnamig, der über allem Seiende offenbart sich in allem Seienden.

Von jenen Namen gebraucht Dionys keinen so oft, wie den, daß Gott die „Güte“ (oder vielmehr „Übergüte“) ist. Das klingt so, als ähnele sein Eines dem neutestamentlichen Liebesgott. In Wahrheit ist das Prädikat metaphysisch, nicht ethisch gemeint. Es gewinnt seinen Sinn daraus, daß Gott die überströmende Einheit ist, von der alles, was ist, Sein und Wesen empfängt. In solchem Wesen, in der Bestimmtheit, die ihm zugeteilt wird, unterscheidet sich jedes Ding vom Nichts und hat darin sein Gut. So ist es z. B. dem Eichbaum gut, das Wesen des Eichbaums, ist es dem Löwen gut, das Wesen des Löwen zu tragen[1]. Hiernach gibt es, ausgebreitet durch die Weiten des Universums, so viele Güter, als es positive Wesensbestimmtheiten gibt. Sind es Güter (Wesenssetzungen), die aus dem Einen ausströmen, so betätigt sich darin, daß er sie aus sich entläßt, Gottes Güte. Mitzuteilen von ihrem Reichtume, das eben ist die Natur der Güte, mag es in aktiver Tätigkeit oder willenlosem Überquellen geschehen.

[1] Schon für Aristoteles war das, wodurch sich jede Gattung der Wesen von allen andern unterscheidet, das wesentliche Gut dieser Gattung und bedingte ihre wahre Glückseligkeit.

Plotin nimmt die letztere, Dionys die erstere Weise an. Er läßt Gottes Güte aktiv wirken. Wenn seine Schönheit in allen Wesenheiten oder Dingbestimmtheiten geteilt und verendlicht wiederglänzt, so geschieht das dadurch, daß Gott aus sich selbst heraustritt. Er gibt den Dingen die abbildlichen Spuren seiner Fülle. Aber er gibt sie ihnen nicht als Liebeswille, sondern als Wesensquell, durch unaufhaltsame Selbstentfaltung, die das Nichts zur Gestaltung und Lebendigkeit zwingt. Keine Rede von freier Hinwendung, lauter innere Notwendigkeiten in Gott.

Gott gilt dem Areopagiten nicht nur als Wesensquell, sondern auch als Wesensziel. Zu seiner Güte als hervorbringender Ursache tritt seine Eigenschaft, alles Streben zu befriedigen und in sich aufhören zu lassen, d. h. er ist ein Gott der Güte nicht bloß im platonischen, sondern auch im aristotelischen, beidemal in metaphysischem Sinne. Ist doch jede Wesensbestimmtheit der Dinge nur ein Gut der Teilnahme, ein verschwindender Strahl aus ewigem Lichtglanze, der erlöschen muß (so Augustin), wenn er von der Ursache, davon er ausgegangen war, getrennt bleibt. Keine jener Bestimmtheiten ist in sich vollendet, jede bedarf der Vollwirklichkeit und strebt auf sie hin. Überdies sind die Güter der Teilnahme in der Vielheit der Dinge zerstreut und ohne Zusammenhang mit einander. Erst in Gott sind sie alle vereint und in höchster idealer Steigerung enthalten. Keine Bestimmtheit, die nicht aus Gott flösse, nicht in ihm unendliche Fülle erreicht und dem Streben jedes Dings, das, was es der Anlage nach ist, ganz zu sein, das vorbildliche Ziel gäbe. Auch darum heißt Gott die „Güte“.

Kurz, das christianisierte Übereine bleibt nach wie vor die geschichtslose Naturgottheit des Griechen-

tums. Seine Güte besteht darin, daß es alles Wesen aus sich herausgehen und durch Gewährung der Teilnahme an sich Halt finden läßt, und daß es durch seine Fülle alles Streben auf sich zurücklenkt. Die Prädikate der evangelischen Heilsgeschichte trägt es dagegen nur auf Borg. Ja, selbst jenes metaphysische Doppelprädikat der Güte kommt ihm nur auf Widerruf zu, denn man vergesse nicht, daß kein positives Merkmal, auch nicht das der Güte, Gottes Wesen zu erreichen vermag. Jede affirmative Bestimmung scheitert an seiner Abgründigkeit und muß verneint, die Verneinung dann freilich dadurch, daß man die Partikel „über" (eminenter) verwendet, in ihrer Aussagbarkeit wieder eingeschränkt werden.

Unzulänglich sind auch die trinitarischen Prädikate „Vater, Sohn und Geist". Die Dreiheit in der Gottheit gehört nur der kataphatischen (bejahenden) Theologie an. Das göttliche Ansich, das unterschiedslos Ureine erhebt sich in schweigendem Überlichte noch über das lichte Zusammenspiel göttlicher Lebenspotenzen. Waren erst einmal das überwesentliche Eine der apophatischen und die dreieinige Gottheit der kataphatischen Theologie gegenübergestellt, so drängte sich sofort ein verwegener Gedanke heran: wie wenn Gott-Vater, -Sohn und -Geist miteinander noch nicht die letzte Einheit bildeten, sondern in unlösbarer Zusammengehörigkeit aus der Übereinheit erst hervorgingen? Aus einem unzureichenden Ausdrucke der apophatischen Theologie für das Übereine verwandelte sich der dreieinige Gott in ein Derivat von dem Übereinen. Er würde der ewige Erstling im kausalen Spiele des Urgrundes werden, die erste Selbstoffenbarung, in der sich die überwesentliche Einheit zu Wahrheit, Wesen und Sein entfaltete. So denkt Dionys wirklich und glie-

dert hiermit das christliche Trinitätsdogma in die neuplatonische Lehre vom Übereinen ein. Aus dem über alles Leben erhabenen Leben, dem ewigen Quellstrahle und Lichtausgusse, habe nicht nur alles einzelne Leben das ihm eigentümliche Sein, wozu es geschaffen sei; auch die ganze göttliche Vaterschaft und Sohnschaft weise auf die über alles erhabene Urvaterschaft und Ursohnschaft zurück. Der Trias gehe die Henas vorher[1] und wirke sich nach jener ersten Entfaltung ihrer Aktivität in immer neuen triadischen Wesenssetzungen weiter aus.

Bei Augustin war, in der Hauptansicht seiner Philosophie, die Schöpfung eine Tat des göttlichen Willens. Das Dasein ist ihm etwas Neuartiges, das sich mit der Geltung der Begriffe nicht vergleichen läßt. Hier ist kein Übergang möglich; es ist undenkbar, Zwischenstufen einzuschieben. Daß es neben der logischen und göttlichen Idealität physisches und psychisches Sein gibt, muß als irrationale Tatsache anerkannt werden und läßt sich nur aus der Willkürmacht Gottes erklären. Gott richtet die einen Begriffe so ein, daß durch ihre zeitlose Geltung zeitliches Dasein hervorspringt, während sich aus der zeitlosen Geltung der anderen in Ewigkeit kein Sein und Werden aufschließt. Der Neuplatonismus sieht von der Idealität des Soseins zur Realität des Daseins keinen Sprung. Denn für ihn ist diese Realität nicht vorhanden. Was existiert, hat nicht besondere Gewißheit und Bedeutung, sondern gilt als gemindertes, in die Negativität hinübergetretenes Sosein.

---

[1] Nach der älteren Kirchenlehre ist der Vater die Ursache für das Ausgehen von Sohn und Geist. Nach Augustin stehen die Hypostasen in Wechselwirkung miteinander. Nach Dionys gehen alle drei aus dem Ureinen hervor.

Alles Dasein ist nur Schwächung und Verfall des Soseins, das in Fülle und Wahrheit im göttlichen Nus west. Eben deswegen glaubt der Neuplatonismus an Stufenfolgen, die zwischen jenen abgeschwächten Graden des Soseins und dessen höchster idealer Fülle stetig vermitteln.

Dionys schließt sich hier durchaus an den heidnischen Neuplatonismus an. Auch ersterem bedeutet das Dasein der Dinge nur die verminderte logische Realität. Es bricht aus dem Ureinen hervor, indem sich dieses zu immer neuen triadischen Entfaltungen bestimmt, und eben damit der differenzierenden Negation fortwährendes Eindringen in seine Produktivität gestattet. Der Areopagit macht aus dem Dreieinigkeitsprozesse System. Die dreiheitliche Entfaltung des Ureinen ist nicht damit abgeschlossen, daß daraus, ineinanderwebend, Gott-Vater, -Sohn und -Geist hervorgehen. Es kommt zu einer ganzen himmlischen Hierarchie, zur Stufenfolge von Engelsordnungen, die immer wieder dreiheitlich gegliedert sind. Die letzte Schöpfung ist diejenige der irdischen Dinge und Menschen, bei denen die Negativität in Form des Abfalles das ganze Wesen ergriffen hat.

Die Aufgabe der göttlichen Weltregierung ist es, alle Negativität im Menschen und in Dingen zu überwinden. Unser Denker kann sich (wie Origenes) die Überwindung nicht anders vorstellen als so, daß die Welt einst in Gott zurückkehren muß. Den Ausgang des Vielen aus der Einheit (processio et multiplicatio), damit die Verschlechterung und Negativierung des ideellen Seins, sühnt und macht wieder gut die Rückkehr des Vielen zur Einheit (regressio et unio).

Schon der heidnische Vorläufer des Dionys, Proclos, ließ das Weltgeschehen in den Stadien

„Sein des Hervorgebrachten im Hervorbringenden, Heraustreten aus ihm und Rückkehr zu ihm" verlaufen. Wie aber kommt es zu solcher Rückkehr? Nach Proclos durch die Initiative des Mystikers. Der ekstatisch Ergriffene und mit ihm die ganze Welt seines Bewußtseins versinkt in das Übereine. Von unserem christlichen Philosophen wäre zu erwarten gewesen, daß er die göttliche Initiative betonen werde. Die geschichtliche Orientierung seiner Kirche legte solche ja nahe. Lehrte Dionys die weltschöpferische Aktivität Gottes, behauptete er, daß das Eine die Dinge tätig hervorbringe, so war der Weg geebnet, auch eine heilsschöpferische Tätigkeit des Einen anzunehmen. Die Heilslehre des Areopagiten zeigt, daß ihm dieser Gedanke innerlich fremd geblieben ist. Viel mehr operiert er mit einer Art magisch zurückziehenden Wirksamkeit Gottes, indem sein intellektuelles Licht die Geister erleuchte.

Wohl hören wir von der Entsendung des Fleisch gewordenen Logos. Aber der Nachdruck liegt auf jener zurückziehenden Wirksamkeit, die das Eine im allgemeinen ausübt, und diese wird, getreu dem Geiste des plotinischen Systems, in tausend Vermittelungen zersplittert. Wie sich das Eine durch Zwischenwesen zur Welt entfaltet, ebenso bricht sich in der Abfolge von lauter Zwischenwirkungen auch die unmittelbare Lebendigkeit seiner Aktivität, die nach Augustin wie ein Blitz von Gott selbst in das Gemüt fährt. Jene verschiedenen Kreise himmlischer Wesen, die in fortlaufender Abschwächung von der Urgottheit zu uns hinabreichen, offenbaren uns, was vorher ihnen offenbart ist. Sie nehmen ein jeder Wohlordnung und Erleuchtung von dem Kreise derjenigen Wesen, die über ihnen stehen, um das empfangene

Licht auf den nächst untergeordneten Kreis überzustrahlen: eine hierarchische Kette, kraft derer Gott magisch durch alle Sphären hindurch wirkt.

In einem Punkte wurde diese Vermittelungslehre für die Kirche sehr schmeichelhaft; daher die Duldung, die die Schriften des Denkers genossen haben. Die von Jesus gestiftete Kirche, lehrt Dionys, sei ein Abbild der himmlischen Hierarchie. Sie ahme in der Stufenfolge ihrer Glieder (Bischof, Priester, Diakon) die himmlischen Ordnungen nach, um den gefallenen Menschen wieder zu Gott hinaufzuziehen. Während die Wesenheiten der himmlischen Hierarchie unkörperlich, geistig und überweltlich seien, sei die irdische Hierarchie voll mannigfaltiger Bilder und Symbole, von denen wir, nach dem Maße unserer Fähigkeiten, zu Gott und göttlicher Tugend aufwärts geführt würden.

Wer in der Heiligung fortgeschritten sei, bedürfe freilich der Symbole nicht mehr. Die Sakramente der Kirche, — darauf im Grunde zielt die Meinung des Areopagiten, — verbinden uns nur mit dem dreieinigen, nicht mit dem „höchsten" Gotte. In diesen versinken wir durch Schauen. Hierfür gelte es in den Zustand mystischer Unwissenheit zu geraten, der bejahenden die verneinende Theologie entgegenzusetzen. Begleite uns erstere durch das Mittel ihrer Kausalschlüsse von der Schöpfung bis an den Thron Gottes, so führe uns letztere in sein unaussprechliches Wesen mitten hinein. Indem sie uns lehre, allen Begriffen Urlaub zu geben und gleichsam wortlos zu werden, lasse sie uns ohne Erkenntnis zur Einheit mit d e m eilen, der über aller Wesenheit und Erkenntnis sei. In der absoluten Finsternis der Seele erwache das überleuchtende Licht Gottes. Wir verschmölzen dann wieder mit dem Unaussagbaren,

jenem überwesentlichen „Nichts“[1], aus dem wir mit allen Dingen und selbst noch mit der „dreieinigen“ Gottheit hervorgegangen seien.

Der Rückfall in den Neuplatonismus kann nicht vollständiger sein. Die wenigen Gedanken, in denen eine christliche Etikette äußerlich angeklebt war, fallen zuletzt wie welke Blätter ab. Das Schlußwort ist neuplatonische Mystik.

§ 16.

Die Umbildung des Neuplatonismus aus Akosmismus in Panentheismus durch Scotus Eriugena.

Dem heidnischen Neuplatonismus galt Gott als das einzig Wirkliche. Was außer Gott sei, sei nur schemenhaftes Sein, Schein, der ohne sein Zutun magisch von ihm ausstrahle, und dieser Schein heiße „Welt“. Nach demselben Neuplatonismus war Gott aber auch der Überquellende. Das Dasein der Dinge sei sein Überquellen, obwohl er dabei weder etwas verliere, noch tätig sei. Gott gebe nicht, aber die Dinge nähmen von Gott. Nicht Gott selbst, aber seine Spur sei in ihnen und mache, daß sie sich gegen die Finsternis des Nichts als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein behaupten könnten.

Jener Begriff des Überquellens steht auf des Messers Schneide. Er soll den Gedanken ausschließen, daß sich Gott aktiv nach außen offenbare, aber braucht ihn nicht auszuschließen. Das Überquellen kann als eine unerläßliche Bedingung göttlichen Wesens erscheinen, nach der es sich äußern muß. Eben dies, daß sich das Ureine zu überströmender Tätig-

[1] Der „höchste“ Gott heißt das „überwesentliche Nichts“, sofern er über alle begrifflichen Bestimmungen hinausragt, im Unterschiede vom wesenlosen Nichts, das unter allen steht.

keit bestimme, ward durch Dionys der Grundbegriff des christianisierten Neuplatonismus geworden. Nimmt man jene Aktivität ernst, so tritt anstelle des Gedankens, daß die Spur Gottes magisch in die Dinge abfließe, die Vorstellung, daß er sich mit eigener Wesenhaftigkeit in sie ergieße. Der Schein, den sie vorher von ihm erborgten, wird zur Wirklichkeit, die er ihnen gibt. Das unaktive Überquellen aus Gott wird zu einer produktiven Selbstentfaltung und Selbstsetzung seiner heimlichen Natur.

Dionys ist zu dieser Folgerung nicht vorgedrungen. Er hatte wohl versucht, auf das neuplatonische Eine den biblischen Gedanken der göttlichen Schöpfung zu übertragen. Aber er war auf halbem Wege stehen geblieben. Es war ihm nicht gelungen, Gott wirklich als die hervorbringende Einheit und die Welt als sein seins- und lebensvolles Produkt zu begreifen. Die Dingwelt des Dionysius ist noch immer die Schatten- und Scheinwelt des heidnischen Platonismus. Er drückt diesen Akosmismus nur anders aus, wenn er lehrt, daß die Negation in die göttlichen Entfaltungen um so tiefer eindringe, je weiter sie fortschreiten.

Anders der lateinische Übersetzer des Dionys, der geniale Schotte Eriugena. Er erst beseitigt den neuplatonischen Akosmismus.

Welches war doch die letzte Wurzel dieses Akosmismus gewesen? Man erinnere sich, daß der Neuplatonismus das Sein Gottes in den Dingen niemals geleugnet hat. Vielmehr gerade in der Art, wie er es auffaßte, hatte der neuplatonische Akosmismus bestanden. Das Sein Gottes in den Dingen war ja immer nur ihr Sosein gewesen, die logische Wesenheit, die durch den wehenden Schleier des Werdens hervorschimmert. Durch dieses Sosein nähmen alle

Dinge an Gott teil. Ihr Dasein aber sei Abfall und Verfall des Soseins. Was zu dem begrifflichen Sein hinzukomme, die Materialität, sei in Wahrheit nichts Hinzutretendes, sondern Hinwegfallendes. Je größer die Entfernung von Gott, um so mehr Realität büße das ideale Sein ein, um so mehr leide die Wahrheit der Dinge von der Ansteckung und Verdunkelung durch das Nichtsein. Ihre Wahrheit sei und bleibe ihr ewiger Begriff in Gott, ihre logische Wesenheit, nicht ihre zeitliche Gegebenheit.

Man sieht, wie der neuplatonische Akosmismus nur die Kehrseite der Auffassung ist, daß Gott und alles Sosein, das durch die irdische Mannigfaltigkeit hindurchschimmert, zusammengehören, ja eins sind. Ist ihr Sosein die Substanz aller Dinge, so ist Gott, der die Einheit alles Soseins ist, die Substanz aller Substanzen. Ohne seine Ur- und Allwesenheit gäbe es keine begriffliche Wahrheit (Sosein), und ohne die Wahrheit des Begriffs, den es darstellt, würde alles Dasein in das Nichts zerfallen, das es an und für sich genommen ist.

Um jenen Akosmismus wirklich zu überwinden, war es nötig, das Dasein der Dinge, ihrem Sosein gegenüber, nicht als Negativität, sondern als Positivität anzusehen. Und um auch noch in der real gewordenen Natur Gottes Tiefen zu entdecken, war es weiter nötig, der Teilnahme aller Wesen an Gott einen neuen Sinn zu geben. Danach konnte es sich nicht mehr um Gottes Gegenwart im Sosein der Dinge, sondern um seine Gegenwart in ihrem Dasein handeln. Nicht bloß in dem, was den Dingen an begrifflichem Wesen eignet, sondern auch in dem, was der logischen Bestimmbarkeit widersteht, in der Individualität der Dinge, galt es die göttliche Spur zu entdecken. Erkannte man aber erst einmal den Aus-

druck der Göttlichkeit auch im Einzelsein, so lag ein weiterer Schritt nahe: letzteres sogar als die größere Wirklichkeit Gottes anzusehen. Eben darum, weil hier über die Allgemeinheit des Begriffs hinausgekommen war, ließ sich denken, daß sich das Göttliche bereichere und steigere, indem es in Individualitäten auseinandergehe. Wie, wenn sich der geheimnisvolle Grund der Göttlichkeit in der Mannigfaltigkeit der Einzelwesen selber zu Licht und Leben schüfe? Wenn er die Wurzel, jene die Blätter bildeten, in denen Gott aus verborgenen Tiefen erst ganz zu Sein und Wirken hervorbräche?

Eriugena hat die Kühnheit, von solchem Werden Gottes in den Dingen zu sprechen, das sich in dem Werden der Dinge zu Gott vollende. Er lehrt die Hervorbringung der Dinge aus Gott und die Zurückbringung der Dinge in Gott aufzufassen als einen Prozeß der ewigen Selbstsetzung des Einen, das dadurch aus gährendem, unaufgeschlossenem Schöpfungsdrange zu satter und abgeklärter Göttlichkeit übergehe. Aus der „Natur, die schafft und nicht geschaffen wird", drückt er es aus, verwandele sich Gott in die „Natur, die nicht geschaffen wird und nicht schafft"[1].

Freilich führt Eriugena seine grandiose Betrachtung nicht rein durch. Derselbe Mann, der vom Werden Gottes in den Dingen spricht, vermag plötzlich ganz in älterer neuplatonischer Weise die Nichtigkeit und Scheinhaftigkeit der Dinge zu schildern[2].

---

[1] Joh. Scotus Eriugena „de naturae divisione". Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung von L. Noack „Über die Einteilung der Natur", Philos. Bibl. Bd. 85. I, II. Zu vergleichen Christlieb über Eriugena.

[2] Z. B. II 252: „Wie das Echo der Stimme und die Schatten der Körper nicht für sich bestehen, weil sie

Dementsprechend erscheint die Rückkehr der Dinge in Gott nicht als ein Prozeß, durch den Gott sein Werden in den Dingen zu Ende bringt, sondern als ein Befreiungsprozeß der letzteren aus leerer Wesenlosigkeit. Man versteht hierüber nicht, warum Eriugena noch Wert darauf legt, daß bei solcher Rückkehr die Substanz der Dinge erhalten bleibe.

Die Originalität des schottischen Denkers entwickelt sich im Verlaufe seiner Darstellung mehr und mehr. In den Anfangsbestimmungen, von denen er ausgeht, tritt sie noch zurück. Das, was wir hier über das schöpferische, überwesentliche Eine hören, zeigt fast durchaus das Gepräge dionysischer Philosophie. Gott sei nicht nur uns, sondern auch sich selber unerkennbar. Weil er die Ursache von allem sei, seien alle positiven Prädikate auf ihn zurückzuführen, aber nicht ihm beizulegen. Letzteres würde seiner Einheit widersprechen, die so absolut und unbedingt sei, daß alle Gegensätze daraus verschwunden seien.

Jedes Prädikat nämlich, das wir denken, habe einen Gegensatz, dem es sich logisch gegenübersetze, die Wahrheit der Falschheit, die Güte der Bosheit, die Ewigkeit der Zeitlichkeit, das Sein dem Nichtsein. Gälte das positive Prädikat von Gottes Wesen, so würde dieses auch von dem zugehörigen negativen Prädikate berührt werden. Das Absolute könne aber nur über allen Gegensätzen stehen, und so seien wir gezwungen, von Gott vielmehr nur in Verneinungen zu sprechen. Gott sei nicht Güte, Wahrheit, Wesenheit, Bewußtsein, Denken, Wollen usw.; denn er

nichts Wesenhaftes sind; so sind diese sinnlichen Körper überhaupt nur gewisse Ähnlichkeiten bestehender Dinge und können nicht für sich bestehen.“

sei mehr als alles das und über dem allen[1]. Er sei reine Identität mit sich selbst, unaussprechlich, durch keine Bestimmung bestimmbar. Nicht, als ob Eriugena Güte, Gerechtigkeit, Sein und dergleichen von der Gottheit leugnete. Er will sie vielmehr über die Region dieser Prädikate, die Gegensätze sich gegenüber und Unterschiede unter einander haben, herausheben.

Man sieht, der Schotte gibt sich alle Mühe, im neuplatonischen Gottesbegriffe sowohl das Übersein wie den Grund alles Seins festzuhalten. Dennoch geht er hierbei auf falscher Fährte. Es ist nicht dieselbe Weise, wie er zu dem Begriffe des Einen fortschreitet, und wie es einst Plotin getan hatte. Letzterer hatte sich veranlaßt gesehen, sein schlechthin Eines zu postulieren, indem er auch noch über die letzten Unterschiede und Anderheiten hinausstieg, die die damalige Spekulation stehen gelassen hatte; sowohl über den Unterschied des denkenden Nus und der gedachten Ideen, wie über den Unterschied von Dasein und Sosein, Essenz und Existenz. Gott auch über Gegensätze hinauszuheben, hatte er dagegen nicht erst nötig, da die Region der Gegensätzlichkeit schon vorher, in der Fassung des Nus als Inbegriff aller Ideen, überwunden war. Man kann unter anderem vom Nus aussagen, daß er groß ist ohne Größe, und ohne daß ihn der Gegensatz von groß und klein berührt. Der Nus denkt eben Größe und deckt sich, sofern er Größe denkt, mit dem größenlosen Begriffe der Größe, durch den sich alle Größen, die größte sowohl wie die kleinste, erst ideell ermöglichen; wie etwa auch der Begriff „Licht" nicht

[1] I 28 ff., 100 ff., 201 ff., 238 (auch die Dreiheit Gottes ist nicht die Wahrheit selbst, sondern nur eine Spur und Gotteserscheinung der Wahrheit).

leuchtet, weder hell noch dunkel, letzterer Gegensatz vielmehr, neuplatonisch gesprochen, erst durch die größere oder geringere Teilnahme am Begriffe des Lichts im Reiche des Werdens entsteht[1].

Die Darstellung des Eriugena legt die Versuchung nahe, den neuplatonischen Gott, der über alle Gegensätze und Unterschiede hinausragt (z. B. weder groß noch klein ist), in einen solchen zu verwandeln, in dem alle Gegensätze zusammenfallen (z. B. sowohl das Größte wie das Kleinste), ihn als die „coincidentia oppositorum" anzusprechen. Denkt man sich aber erst alle Gegensätze in Gott zur Indifferenz vereinigt, so bedarf es nur eines kleinen Schrittes zu der Vorstellung, daß Gott in sich selber gegensätzlich ist. Damit stehen wir, unter Vermittlung unmerklicher Übergänge, schon bei einer ganz anderen Auffassung von Gott, als der neuplatonischen. Den Begriff des unterschiedslos einen Gottes löst der Begriff des in sich zwiespältigen Gottes ab, eine Vorstellung, die nachmals Schelling (unter Mißverständnis Böhmescher Ideen) kühn ausgestaltet hat.

Eriugena selber geht nicht über den Dionysischen Gottesbegriff hinaus, aber mit diesem geht er bis in die letzten Konsequenzen. Hier vor allem zeigt er sich nicht als bloßen Nachdenker, sondern läßt mit der Energie des Selbsterlebers den Neuplatonismus in Tönen erklingen, die vorher nie gehört waren. Unser Denker macht mit der Lehre, daß Gott allein der Urheber alles Seins ist, Ernst. Mit dieser Lehre will das Vermittelungssystem, das der Neuplatonismus zwischen das Eine und die Dinge einschiebt, nicht mehr harmonieren. Bei Plotin dienen die

[1] In gleichem Sinne nennt Augustin Gott groß ohne Quantität, gut ohne Qualität, ohne Raum gegenwärtig, ohne Zeit ewig.

Mittelwesen dazu, den Übergang vom Sein zum Nichtsein zu mildern und zu vermitteln. Der Logos und die Weltseele (bei Dionys die ganze Dreieinigkeit) schieben sich zwischen jene polaren Gegensätze gleichsam statisch ein. In Eriugenas neuem Weltbilde verwandeln sich die vermittelnden Stufen in vermittelnde Prozesse. Die Trinität wird zu einer dynamischen Bewegung der Urgottheit, zu einem ewig regen Prozesse, durch den sie ewig vom Übersein zum Sein übergeht. In ihr ist weltgebärender Drang, der sich in dem göttlichen Spiele der Dreieinigkeit — nicht dreier Potenzen, sondern dreier Lebensmomente — entlädt[1], um sich weiterhin durch das Ineinanderweben der trinitarischen Potenzen zum Dasein der Dinge zu entladen.

Unser Philosoph hat hier von Augustin gelernt. Während aber diesem die Trinität für einen Selbstbewußtseinsprozeß seines denkenden und wollenden Gottes gegolten hatte, wird sie für Eriugena zu dem ewigen Urzeugungsprozesse, durch den das unaussprechlich Eine die Form lebendiger ideeller Kraft gewinnt, um sich in der Auswirkung solcher Kraft noch weiter und erst recht zu entfalten. Jene innere Lebendigkeit, die Gott im ewigen Urzeugungsprozesse gewinnt, ist der Sohn oder die Einheit der „causae primordiales“. Eriugena sagt dafür, „die Natur, die geschaffen wird und schafft“. Der hl. Geist aber bedeutet den Prozeß, durch den sich die Grundursachen in ihre Wirkungen entwickeln, in Gattungen, Arten und Individuen hervor- und auseinandergehen. Aus solcher Wirksamkeit des Geistes entsteht die

[1] I 22/3: Die Allursache besteht dreifach. Ihr Sein bedeutet den Vater, ihre Weisheit den Sohn, ihr Leben den hl. Geist.

Schöpfung im engeren Sinne, diejenige Naturform, „die geschaffen wird und nicht schafft"[1].

Gottes Ursächlichkeit, lehrt unser Denker, bringt zuerst die causae primordiales, d. h. Ur-Ursachen, uranfänglichen Ursachen, hervor. Der Name der letzteren ist bezeichnend. Sind sie doch nichts anderes als die wohlbekannten platonischen Ideen, die ewigen Wesensbegriffe der Dinge. Aber sie heißen Ursachen, weil ihnen nicht bloß zeitlose Gültigkeit, sondern hervorbringende Kraft (Schaffen), in Fortsetzung der hervorbringenden Kraft Gottes, eignet. Indem sich dieser zum Weltsein bestimmt, bestimmt er sich eben zunächst zum Sein einer intelligibelen Ewigkeitswelt. Hier sammeln sich gleichsam seine Schöpferkräfte zu lauter einzelnen lebendigen Schöpfungsbegriffen[2], um, durch die Kanäle dieser „causae primordiales" hindurch, dann noch einmal in einer zweiten Schöpfungstat hervorzubrechen. Letztere besteht darin, daß die ideellen Bestimmtheiten, die

[1] I 122: Wird doch von der ersten Ursache aller Dinge das Schaffen deshalb ausgesagt, weil aus ihr das All des nach ihr Geschaffenen in Gattungen, Arten, Einzelheiten und anderen Unterschieden der geschaffenen Natur durch wunderbare göttliche Vervielfältigung hervorgeht. I 23/4: Indem die hl. Väter die Einheit nicht in leerer Vereinzelung, sondern in wunderbar fruchtbarer Vielheit anschauten, haben sie drei Bestandheiten der Einheit gedacht; eine ungezeugte, eine gezeugte und eine hervorgehende (bezw. insbesondere verteilende I 190).

[2] I 125 f.: Als zweite Form der All-Natur leuchtet diejenige hervor, welche geschaffen wird und schafft, nämlich die uranfänglichen Ursachen der Dinge. Diese werden von den Griechen Prototypen, auch wohl göttliche Willensbestimmungen und Ideen genannt, d. h. Arten und Formen, in denen die unveränderlichen Gründe aller zu schaffenden Dinge schon im voraus vorhanden sind. . . . . . In der sinnenfälligen Kreatur treten die Wirkungen jener Ursachen hervor. Vgl. I 240 f., 153.

dort in unerschöpflicher Fülle konzentriert sind, durch die Weiten von Raum und Zeit ausgebreitet werden. Man sieht, in dem neuen Namen der Ideen spiegelt sich der veränderte Charakter des Neuplatonismus. Er entspricht der Aktivität Gottes, die in Stufen vordringt, während wir sonst nur davon hörten, daß seine Realität in Stufen zurückweiche. Vorher: magische Kreise, die ins Wesenlose verschwinden. Jetzt: die ewige Urproduktivität produziert sich selbst aus überlichtem Dunkel zu begrifflicher Bestimmtheit, und sie produziert sich weiterhin aus der sozusagen punktuellen Begrifflichkeit (intensiven Bestimmtheit) der causae primordiales zu der räumlich-zeitlichen (extensiven) Mannigfaltigkeit des erscheinenden Universums[1].

Eriugenas Lehre vom Werden der Welt unterscheidet sich nicht nur vom Plotinismus, sondern auch vom Augustinismus. Augustin weiß nichts von „hervorbringenden“, sondern nur von „geltenden“ Begriffen. Nach ihm ist durch die Wahrheit der Begriffe, die zeitliches und dingliches Dasein ausdrücken, bedingt, daß individuelles Dasein ihnen entsprechend aus dem Nichts steigt. Und durch die Wahrheit anderer Begriffe, die Unrealisierbares oder

[1] I 122: Was beim Hervorgange der Naturen vielfach geteilt und unterschieden zu sein scheint, ist in den uranfänglichen Ursachen (causae primordiales) in Eins verbunden. II 56: Alle Menschen sind (in ihrer causa primordialis) Einer, jener wahrhaftig nach Gottes Bilde gemachte Mensch, in welchem alle geschaffen sind. Dort unterscheidet keiner sich selbst, noch andere seinesgleichen, mit gesonderter Erkenntnis, solange er nicht in diese Welt, der in den ewigen Gründen bestimmten Ordnung gemäß, hervorgetreten ist. Vgl. I 221: Aus einer Gattung entstehen viele Formen, aus der Monas (Einheit) viele Einzelzahlen, aus dem Punkte viele Linien. Ebenso I 243, 269, 274, 291 ff. II 367.

rein Abstraktes ausdrücken, ist bedingt, daß ihre Geltung keinem individuellen Dasein ruft. Es war die Verlegenheit des Augustin, daß er diesen Unterschied nur auf Gottes Schöpferwillen zu gründen vermochte. Es ist die Einseitigkeit des Primordialsystems, daß es denselben Unterschied ganz ignoriert. Für Eriugena sind die idealen Wesensbegriffe (als causae primordiales) ein für allemal solche Begriffe, in denen sich Dasein ausdrückt, und die Dasein produzieren. Wirklichkeitsschwanger, wie sie sind, sollen alle causae primordiales aus sich selber die Dingwirklichkeit erzeugen, indem sie sie zeugen[1]. Eben hiermit aber zeigt sich auch, mit welchem früheren Systeme sich Eriugenas Begriff der causae primordiales vergleichen läßt. Die Verwandtschaft mit Philos Logos (dem schaffenden Worte Gottes) und den stoischen *λόγοι σπερματικοί* springt in die Augen. In jenem, wie in diesen, war produktive Kraft, an deren Stelle Plotin ein magisches Emanieren gesetzt hatte. Eriugena tut den Schritt von Plotin zu Philo wieder zurück, aber so, daß er die Vorstellung jenes Produzierens, die der geistvolle Jude unklar gelassen hatte, aufklärt. Der ganze Gedankenreichtum, mit dem zuerst Plotin (in der Lehre vom Verhältnis des Logos zu den Ideen), dann wieder Augustin (in der Lehre vom Verhältnis Gottes zum Worte) das Denken Gottes als ein produktives Erzeugen gefaßt hatte, wird aufgeboten, um in jene dunkelste aller dunklen Rätselfragen hineinzuleuchten.

[1] I 311: Es gab eine Zeit, da das sinnlich gegebene All noch nicht war, denn es fing durch Zeugung zeitlich zu sein an. Vgl. II 209: Ob die Bestandheiten der geschaffenen Dinge aus den uranfänglichen Ursachen auf dem Wege der Zeugung in Räume und Zeiten hervorgehen? Vgl. I 259, II 12.

Verhältnismäßig leicht hat es unser Philosoph, Gottes Selbstkonstitution zu den causae primordiales zu begreifen. Das Wichtigste war hier bereits gesagt worden; nur daß er die kühnen Folgerungen, mit denen Augustin zurückgehalten hatte, offen bekennt. Bei letzterem war der Logismus nur angedeutet. Eriugena führt ihn bewußt, in eigentümlicher Mischung mit einem panentheistischem Standpunkte, aus.

Gottes erzeugende Kraft, lehrt er, ist sein Denken. Durch dies Denken wird das Gedachte, werden die Begriffe aller Dinge. Gott „macht", drückt sich der schottische Denker aus, die ewigen Wesenheiten der Dinge[1]. Aber daß er sie hervorbringt, bedeutet nur, daß er sie in sich hervorbringt, genauer, daß sie als seine eigenen Kräfte und Momente in ihm hervortreten[2]. Gottes Denken bedeutet eben nichts anderes, als daß er sich vermannigfaltigt. Indem er alles macht, wird er in allem[3]. Er schafft sich

[1] I 163/4: Die Wesenheit von allem ist nichts als die Erkenntnis von allem in der göttlichen Weisheit; vgl. I 213, II 269. Denn I 329: Gott sieht im Wirken und wirkt im Sehen; vgl. I 366.

[2] I 343: Es ist unter uns ausgemacht, daß alles aus Gott und Gott in allem, und daß alles nirgend anders woher als aus ihm selber geworden ist, weil alles aus ihm selber und durch ihn selber und in ihm selber geworden ist. Vgl. I 265, 267, ebenso I 301: Das Alldenken, das alles selber ist.

[3] I 284 ff.: „Merke wohl, daß er in alles hervorgeht und in allem wird. Gott wird in allem, was er schafft, auch geschaffen." I 289: „Allschöpfer und in allem geworden." Vgl. I 318 ff., 323. Bes. I 330: „Gott wird in der Kreatur auf wunderbare und unaussprechliche Weise geschaffen, indem er sich selber offenbart . . . und unbekannt sich selber bekannt . . . allschaffend zu Etwas in allem Geschaffenen macht, als der Macher von allem auch in allem selber wird, als ewig zugleich zu sein an-

selbst, indem er die Urbegriffe der Dinge schafft. Zu sagen, daß Gott die allgemeinen Ideen hervorbringt, und daß er sich in das intelligibele Reich der Wahrheit verwandelt, ist eines und dasselbe. Ehe Gott „dachte" und das heißt „produzierte", war er das unsagbare, beziehungslose Eine. Sobald aber die Bewegung des Denkens in ihm anfängt, — ein ewiges Anfangen —, wird er zu jenem intelligibelen Kosmos begrifflicher Wesenheiten, die vor seinem Denken aufleuchten. Er wird als „Weisheit" zu einer Welt ewiger lebendiger Wahrheiten[1].

Trotzdem hört nach Eriugena Gott nicht auf, über dieser Wahrheitswelt (erst recht über der davon abhängigen Zeit- und Raumwelt) zu stehen; etwa wie unsere Seele über ihren Prozessen des Denkens, Fühlens und Wollens steht und doch auch wieder in letzteren west und lebt. Wohl ist für unseren Autor jedes Dasein und Sosein das Sein Gottes selber. Wo immer Sein und Wesen ist, ist und west Gott. Undenkbar, daß etwas wäre, ohne Gottes eigenes Sein zu sein. Und so west in der Wesenheit aller Dinge Gott unmittelbar. Nicht täuscht mit nachlassendem Sein ein Abglanz von ihm, sondern er selber west ganz und gar. Aber er west so nur

---

fängt und als unbeweglich sich doch in allem bewegt und in allem wird . . . Immer ewig und immer geworden . . . Von sich selber also empfängt Gott die Veranlassung zu seinen göttlichen Erscheinungen; denn aus ihm und in ihm, durch ihn und für ihn ist alles." Demnach ist er auch der Stoff selber, aus dem die Welt geschaffen worden ist.

[1] I 336: Indem Gott aus der Überwesentlichkeit seiner Natur, worin er als Nichtsein gilt, zuerst herabsteigt, wird er in den uranfänglichen Ursachen von sich selber geschaffen und wird der Anfang jeder Wesenheit, jedes Lebens, jedes Verstandes.

als sich entfaltender, sich im produktivem Selbstdenken Nacherzeugender. Mit dem in ihm verborgenen Reichtume aller Wesenheiten geht er über sich hinaus und offenbart sich für sich selber in allen Wesenheiten. Als Unentfalteter dagegen fährt er fort, über allen Dingen und Wesenheiten zu sein[1].

Eriugena begründet mit diesen Erklärungen einen neuen metaphysischen Standpunkt. Derselbe ist als Panentheismus, nicht als Pantheismus zu bezeichnen. Nach dem Pantheismus müßte Gott restlos im Universum aufgehen, Gott und die Welt wären in jeder Beziehung eins. Von solcher Häresie war der schottische Denker weit entfernt, und der neuplatonische Ausgangspunkt lieh ihr auch keinen Raum. Das überwesentliche Eine verschwindet nicht, wenn aus ihm die Bewegung zum Logos und aus diesem die Welt hervorbricht. Es erhält sich, unberührt von dem Sein und den Beziehungen der Dinge, in ungeschwächter Abgründigkeit. Die Welt ist nur eine Teilregion in Gott, daneben bleibt ein überweltlicher Anteil bestehen.

Hiermit wäre freilich der Pantheismus noch nicht entscheidend abgewehrt. Nicht darauf kommt es an, daß ein Teil des göttlichen Seins außerhalb des Weltlebens verbleibt; auch nicht darauf, daß das aparte Lebensgebiet, das Gott für sich gleichsam allein hat, mit dem Weltleben von gleicher Art, wenn auch vielleicht mehr oder minder gesteigert wäre. Das wäre ein pantheistischer Panentheismus, wie er z. B.

[1] I 281: Gleichwohl ist Gott in sich selber nach seiner unendlichen Herrlichkeit keines in keinem. Es ist ähnlich, wie mit unserem Denken I 264, das sich durch Zeichen zu erkennen und zu fassen gibt und doch unsichtbar beharrt, im Schweigen ruft, im Rufen schweigt. Vgl. If 255, 203 f.

im stoischen Systeme vorliegt. Die Entscheidung vielmehr, daß es sich bei unserem mittelalterlichen Philosophen nicht um Pantheismus handelt, liegt darin, daß nach ihm der Bezirk, den Gott für sich allein hat, von ganz anderer Art und höherem Werte als alle endlichen Bezirke ist; daß Gott die endlichen Wesen nicht in ihrer Gattung, sondern in seiner mit allem Endlichen unvergleichbaren Gattung übertrifft. Er gilt dem Schotten, daran müssen wir uns erinnern, nicht einmal als höchstes Sein, sondern als Übersein, nicht als reichste Wesenheit, sondern als Überwesenheit. Nur dieser Panentheismus hat dem Pantheismus gegenüber den Wert eines besonderen Standpunkts, und nur in solchen Gedankenkreisen haben sich die Grübeleien eines Eriugena und Nikolaus Kusanus bewegt.

Vor uns liegt erst ein Teil der Lehre Eriugenas. Wir haben gehört, daß sich Gott zum Logos konstituiert, indem er denkend, in lebendiger Künstlertätigkeit, zu den causae primordiales wird und diese zu ihm werden. Der Logos, die „Kunst Gottes[1]“ (ein Ausdruck Augustins) bedeutet nur die Einheit jener Tätigkeit, die die Ideen gleichzeitig hervorbringt und sie ist. Jene Einheit tritt darin hervor, daß sich die causae primordiales gegenseitig ergänzen und ineinander eingehen, sodaß jede von ihnen das ganze ungeteilte Wesen des Logos, jede aber anders, ausdrückt[2]. Wie kommt es nun von der Ewigkeitswelt der Primordialursachen zur Raum- und Zeitwelt der Dinge? Ist es möglich, daß aus unkörperlichen Wesenheiten körperliches Sein, aus der Rationalität des Allgemeinen und

[1] I 189, 291 u. ö.

[2] I 255: Alle Anfänge sind zur Einheit verschlungen... Sie können nur insofern geteilt überblickt werden, als es dem Verstande jedes Betrachters gegeben ist.

Logischen die Irrationalität des Vielen und Besonderen hervorgehen kann?

Nach Eriugena „ja". Den causae primordiales sollen hervorbringende Kräfte eignen, das, was unter ihnen ist, zu schaffen. Wir wissen schon, daß sie die Aktivität Gottes, die sie selber hervorgebracht hat, fortsetzen[1]. So dürfte die Analogie noch weiter gehen. Wie, wenn sich die Primordialursachen zu dem extensiven Reichtum der Dingwelt in einer ganz ähnlichen schaffenden Tätigkeit entfalteten, wie die war, mit der sich das Eine zum inneren Reichtum der Primordialursachen gegliedert hatte? In dieser Hinsicht begegnen uns bei Eriugena, wenn er auch daneben gewisse altplatonische Überlieferungen gelegentlich aufwärmt, merkwürdige, originelle Äußerungen.

Der heilige Geist wirke das, was in den causae primordiales einheitlich enthalten sei, in eine Vielheit aus. Er entwickle es, ordnend und verteilend, in eine Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt. Es ist klar, daß die erzeugende Tätigkeit des heiligen Geistes nur eine geistige sein kann. Überdies vergleicht sie Eriugena ausdrücklich mit unserem Wahrnehmen, das den alleinheitlichen Vernunftbegriff in das Erkennen des Vielen verteilt, das Allgemeine gleichsam in Einzelnes hinschaut[2]. Kurz, der heilige Geist bedeutet eine schöpferische erkennende Weltpotenz, die das, was sie erkennt, zugleich ist

---

[1] I 277: Der Sohn Gottes ist sowohl Wort als auch Grund und Ursache.

[2] I 187 ff.: „Alles was (bei uns) der Gedanke mit künstlerischer Vernunft schafft, verteilt er durch den (von der Vernunft hervorgebrachten) Sinn in besondere und bestimmt unterschiedene Erkenntnisse." Hierin zeige sich die Ähnlichkeit unserer Seele mit der Dreieinigkeit. Die sinnliche Anschauung entspricht dem Wirken des hl. Geistes.

und produziert. Wie Gott im Logos real zu den allgemeinen Wahrheiten wird, die sich in seinem Denken gestalten, so wird der heilige Geist real zu den vielen einzelnen Dingen, in die sein Erkennen die allgemeinen Wesenheiten zerlegt.

Es tut dem verwegenen Denkermut unseres Philosophen keinen Abbruch, daß ihm der heilige Geist letztlich nur die Einheit in der Dingschöpferischen Bewegung der causae primordiales bedeutet, so wie die Einheit der Ideenschöpferischen Tätigkeit Gottes der Logos gewesen war. Dann sind es eben die causae primordiales selbst, deren produktive Bewegung er als ein Dingerzeugendes Denken kennzeichnen will. Die Primordialursachen haben — in genauer Analogie mit den Weltseelenkräften des Neuplatonismus (vgl. oben S. 96) — gottartige Erkenntnisfähigkeit und vermögen dadurch in das Einzelsein, in das sie sich denkend zerlegen, real auseinanderzugehen.[1] Insofern „erleiden" sie in ihren Wirkungen die Zersplitterung ihrer Einheit in eine raumzeitliche Mannigfaltigkeit. Nichtsdestoweniger bewahren sie ihre Einheit, indem sie zugleich ihre ideale Gegebenheit im Logos „erkennen" und fest-

[1] I 144: Was räumlich und zeitlich in Eigenschaften und Größenbestimmungen und anderen natürlichen Unterschieden dem leiblichen Sinn erscheint, stellt sich in seinen Gründen . . . für das auf Erforschung der Wahrheit gehende Denken als ein Unteilbares dar. Entsprechend verteile der hl. Geist, er hege (in seiner Erkenntnis) die uranfänglichen Ursachen, wie ein brütender Vogel die Eier, sodaß die ersteren „aus den verborgenen und unbekannten Gründen ihrer Natur durch Zeugung in die Mannigfaltigkeit der Gattungen, Formen und Eigenarten sinnlicher und denkender Wesen, als in ihre zahllosen Wirkungen, erkennbar hervortreten" (I 159, 157). Vgl. I 172.

zuhalten „streben“: dasselbe Aussichherausgehen und doch Gesammeltbleiben, das wir bei Gott kennen gelernt hatten[1].

Von einer Art Primordialursachen unterliegt es von vornherein keinem Zweifel, daß sie denk-

[1] Die Primordialursachen, sagt Eriugena, zeugen jede einzelne die Dinge ihrer Gattung. I 153: So trete der Mensch, wie die ganze Sinnenwelt I 150 ff., durch Zeugung aus den uranfänglichen Ursachen hervor. Insbesondere ist die „englische Wesenheit“, wiewohl sie nur eine ist, in unzählige Myriaden ohne jeden Verzug zugleich und auf einmal vervielfältigt worden (II 78). Diese Vervielfältigung ist denkend — in gedankenhaften Einzelheiten I 130, durch geistige Zeugung II 49 — geschehen, im Unterschiede von der „Schmach viehischer Zeugung verderbter Leiber“ (I 139). (Vgl. „Die Gedanken der Dinge sind wahrhaft die Dinge I“ 133). Gleich der englischen Gattungsidee sind aber auch die anderen Primordialursachen „weise Musterbilder“ (I 155), denkende Kräfte (I 183), die sogar lernfähig sind (I 211), geistige Wesenheiten (I 354), die „an sich selber formlos sich im Worte Gottes, als ihrer allgemeinen Form erkennen“ (I 149). Indem sie auf Gott schauen, „erblicken sie, was ihnen in der Ursache Aller zu vollbringen sei und vollbringen es in derjenigen Natur, die durch sie verwaltet wird, — indem sie Räume und Zeiten mitsamt dem darin Umschriebenen hervortreten lassen“ (II 382). Weil sich in ihnen die geistig zeugende Tätigkeit Gottes (I 155, II 106) wiederholt, heißen sie auch „Worte der Wahrheit“ (II 212), und es gilt von ihnen: „Nur allein, wer gezeugt hat, weiß auch selber, was er gezeugt hat, und wie dasselbe gezeugt worden, und was er selber ist“ (I 161). Man beachte noch die Äußerung II 242: „Was in der Weisheit Gottes gemacht ist, ist auch selber Leben und Weisheit und der Weisheit teilhaftig . . . Auch die Körper und die ganze sinnliche Kreatur ist im göttlichen Worte weises und ewiges Leben, sodaß auf unaussprechliche Weise jede Kreatur im Worte Gottes lebt und Leben ist — durch das göttliche Wort gleichsam nach außen hervorgebracht“. Vgl. I 318.

tätig wirken, den Seelen der Menschen (und Engel). Wie jedes Ding darin, daß Gott es erkennt, seine Substanz hat, so auch unsere Seele[1]. Aber sie wird nicht nur (nach ihrem Wesen) von Gott gedacht, sondern denkt sich (mittels ihrer Zeugungen) selber. Was nämlich Gott im Logos als ihr einheitliches menschliches Wesen (causaliter) anschaut, legt sie gedanklich in eine Vielheit (effectualiter) auseinander. Dort die urzeugerische Aktivität, mit der sich das göttliche Denken zu ihr (der menschlichen Vernunft nach ihrem ewigen Wesen) realisiert hat. Hier, nachdem die menschliche Vernunft durch Gottes Denken geschaffen ist, ihr eigenes schaffendes Erkennen und Werden. Sie geht in die Vielheit von Kräften, in der sie sich erkennt, real auseinander[2]. War unsere „erste Substanz das von uns, was in Gottes Erkenntnis (causaliter) west — unser absolutes Ich —, so ist unsere „zweite Substanz“ unser empirisches Sein, wie es sich in jener, in sich zeugenden, Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft schafft. Letztere zeigt sich vor sich selber in vielheitlichen Tätigkeitsweisen des Wollens, Fühlens und Denkens, — nicht in ihrem reinen „Was“

[1] I 274: Wir sind nichts anderes, als unser in Gott ewig bestehender Grund. II 43: Der Mensch ist ein im göttlichen Geiste ewig gewordener Gedankenbegriff. Ebenso II 46. Vgl. I 193: Die wahre Bestandheit einer jeden Kreatur ist ihre in den unanfänglichen Ursachen vorhererkannte und vorhererschaffene Vernunft.

[2] I 190: Unsere Seele ist geschaffene und schaffende Dreiheit, die die ihr anhängenden Sinne und Werkstätten der Sinne, sowie den ganzen sterblichen Körper selber schafft, um darin ihre für sich unsichtbaren verborgenen Tätigkeiten offenbar zu machen und ins sinnlich Begreifliche hervortreten zu lassen (wodurch sie sich nach ihrem „daß“ selber erkennt I 161). Vgl. I 188, II 45, 47, 49, 56 f.

(quid)[1], — und so sind wir auch nach unserem vielheitlichen empirischen effektualen Ich jedes ein besonderes Zusammen von Denken, Fühlen und Wollen.

Wir schaffen uns, d. h. unser absolutes Ich schafft sich durch die Art seines Erkennens zu empirischen Ichs, nicht nur zu einem, sondern zu unzählig vielen[2]. In ersterem bestehen wir wesentlich, in empirischen Ichs aber erscheint sich unsere schaffende Vernunft[3]. Da nun im Erkennen der reinen Menschenvernunft Gottes Erkennen weiterwirkt, kann Eriugena ebensogut sagen, daß sich Gott zu uns schafft, daß sich in allem empirischen Menschendasein ein Teil seines Wesens aufschließt. Ein Teil: denn genau so schließt sich Gott in den Wirkungen

[1] I 186: „Das den göttlichen Mittelpunkt stets umkreisende und überhaupt nach Gottes Bilde geschaffene Denken (die reine universal-menschliche Denktätigkeit, s. ob. S. 277, Anm. 1) vermag weder von ihm selbst, noch von einem andern in seinem Was erkannt zu werden, während dasselbe doch in der aus ihm selber entstehenden Vernunft in die Erscheinung hinaustritt.“ Vgl. II 47: Auch Gott erkennt sich nicht als das, was er seinem reinen Wesen (quid) nach ist, sondern nur daß er ist, d. h. nach seiner Tätigkeitsform im Logos (I 197, 203 ff., 217, II 48).

[2] I 193: Zugleich und auf einmal sind in jenem einen Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, auch die Gründe aller Menschen nach Leib und Seele geschaffen. Ein jeder wurde nach Engelweise, durch Vervielfältigung in unterschiedene Einzelheiten, als vernünftige Seele und geistiger Leib sichtbar, der körperliche Leib entstand erst durch den Sündenfall. (Ebenso II 56 f.).

[3] I 131: Wesentlich besteht der Mensch nicht in demjenigen, worin er jetzt als Mensch erscheint, sondern in den unanfänglichen verborgenen Ursachen der Natur, nach welchen er ursprünglich geschaffen ist und zu welchen er zurückkehren wird.

auf, die von anderen Primordialursachen ausgehen; ein schöpferisches Selbstwerden Gottes durch die ganze geschaffene Natur hin. Ebendadurch erhält der Begriff des heiligen Geistes, als des Auswirkers der Primordialursachen, seinen Sinn, und wir verstehen, was die Dreieinigkeit bedeutet: daß sich das göttliche Wesen als ein und dasselbe zuerst in den causae primordiales zum Logos besondert, um sich dann, durch sie hindurch[1], vermöge ihrer differenzierenden Erkenntnisart, zur differenzierten Menge der raumzeitlichen Dinge zu entfalten.

In der Primordialursache der menschlichen Gattung, dem wesenhaften, reinen Denken, unserm lebendigen Urbegriffe, ist nicht nur die unzählige Menge aller unserer Einzelichs gegeben. Die menschliche Natur enthält, nach der Überzeugung aller christlichen Denker des Mittelalters, alle und jede Kreatur in sich. In ihrem Wesen sind die Wesenheiten aller Dinge vereinigt. „In der menschlichen Natur besteht die ganze Welt". „Es gibt keine einzige Kreatur, die nicht im Menschen begriffen werden könnte"[2].

Muß es hiernach bei der Vielheit von Primordialursachen bleiben, aus deren unkörperlichen Begrifflichkeit, in noch größerer, gleichsam potenzierter, Vielheit körperliche Mannigfaltigkeit, aus deren rationalen Allgemeingültigkeit unendliches irrationales Einzelsein real wird? Es liegt nahe, sie zu einer einzigen Primordialursache, der obigen der Menschengattung, zusammenschrumpfen zu lassen. Mit genialem Tiefblicke, wenn auch nicht ohne Schwanken, vollzieht Eriugena den letzten kühnen Schritt. Der

[1] Die Zusammengehörigkeit der Primordialursachen mit ihren Wirkungen wird von Eriugena stets scharf betont.

[2] I 134. II 247 ff., II 48,51, 64 f., 70 u. ö.

heilige Geist, der das produktive Erkennen aller Primordialursachen zusammenfaßt, erscheint wie abgedankt. Nur noch von den Denksetzungen einer Primordialursache ist die Rede, dem menschlichen reinen Denken, jenes Urbilds selbstbewußter Geistigkeit, das in Gottes Denken als zeitloser, schaffender Begriff west. Von dieser in Gott lebendigen „mens humana", gleichsam unserem „absoluten Ich", hören wir auf einmal, daß kraft ihres Denkens nicht nur unsere empirischen Iche werden, sondern daß ihr produktives Erkennen das Dasein des ganzen raumzeitlichen Kosmos zur Folge hat. Derselbe Denkakt des absoluten Ich (unserer ewigen ratio), der unsere Sonderexistenz enthält und setzt, enthält und setzt den Zusammenhang aller empirischen Dinge. Wir mit ihnen, sie mit uns, sind nur ein Begriff jener schöpferischen ratio, die durch Gottes Denken im Logos west, um durch ihr teilendes und auseinanderfaltendes Denken allem geteilten und auseinandergefalteten Sein Wesen und Substanz zu geben[1].

[1] II 44: „Was Wunder also, wenn der Begriff der Dinge, wie ihn der menschliche Geist besitzt, da derselbe in ihm geschaffen ist, als die Bestandheit der Dinge selber, deren Begriff er ist, verstanden wird, nämlich nach der Ähnlichkeit des göttlichen Geistes, worin der Begriff des geschaffenen Alls die unmittelbare Bestandheit des Alls selber ist? Was Wunder, wenn wir geradeso, wie wir den Begriff von allem, was in der Welt gedacht und sinnlich wahrgenommen wird, als die Bestandheit dessen bezeichnen, was dem Denken und dem Sinne anheimfällt, und auch den Begriff der eigentümlichen Unterschiede und zufälligen natürlichen Bestimmungen selber als Unterschiede, Eigentümlichkeiten und zufällige Bestimmungen bezeichnen?" II 45: „Wo anders siehst du das Seiende bestehen, als in der Seele des Weisen in Gestalt von Begriffen? Denn wo es gedacht wird, da ist es auch." II 52 f.: Wenn die Dinge wahrer in ihren Begriffen als

Wohlgemerkt handelt es sich hier nirgends um die denkende Vernunft irgend eines individuellen Menschen, sondern Eriugena meint die denkende Vernunft

---

in ihnen selber bestehen, ihre Begriffe aber dem Menschen natürlicher Weise einwohnen, so sind sie also im Menschen überhaupt geschaffen ... Nicht bloß die ganze Tiergattung, sondern alles Geschaffene überhaupt ist im Menschen gemacht, (wie geometrische Figuren nicht in ihnen selber natürlicher Weise bestehen, sondern in den Gründen eben der Wissenschaft, deren Figuren sie sind). II 55: Ich bin selber nichts anderes als das Wissen, womit ich mich weiß; II 59 f.: „Gleichwie die schöpferische Weisheit, das Wort Gottes, alles in ihr Geschaffene gesehen hat, ehe es wurde, ... ebenso hat auch die geschaffene Weisheit, die menschliche Natur, alles was in ihr geschaffen wurde, bereits erkannt, ehe es wurde, und die Erkenntnis dessen, was vor seinem Werden erkannt wurde, ist selber wahre und unerschütterliche Wesenheit." Wie der göttliche Verstand allem vorangeht und alles ist, so geht der begriffliche Gedanke unseres Geistes allem voran, was er erkennt, und alles, was er vorher erkennt, ist auch, sodaß im göttlichen Verstande alles ursächlich (causaliter), in der menschlichen Erkenntnis aber nach seinen Wirkungen (effectualiter) Bestand hat." II 61 f.: „Der Engel entsteht im Menschen durch den Begriff des Engels, der im Menschen ist, und der Mensch entsteht im Engel durch den im Menschen gegründeten Begriff des Engels. Wer nämlich den reinen Begriff hat, wird in dem, was er begreift." Zur weiteren Kennzeichnung dieser großartigen Auffassung diene noch eine erläuternde Fortsetzung der letzteren Stelle. „Indem ich begreife, was du begreifst, werde ich dein Begriff und bin in unaussprechlicher Weise in dich aufgenommen worden. Ebenso wenn du rein begreifst, was ich durchaus begreife, wirst du mein Begriff, und aus beiden Begriffen wird einer. ... So begreifst du, daß die Sechszahl in ihren Teilen gleich ist, und ich begreife dies ebenso, und ich begreife deinen Begriff, wie du meinen Begriff begreifst. Unser Beider Begriff wird ein durch die Sechszahl gebildeter einiger, und dadurch werde ich nicht bloß in dir, sondern auch du in mir geschaffen."

des göttlichen Menschheitsbegriffes. Wie Fichtes absolutes Ich das Vorhandensein aller einzelnen Iche und der ganzen empirischen Welt erst bedingt, so hat jener denkende Gottesgedanke vom Menschen nichts empirisch Menschliches an sich. Er ist von überempirischer Art und bedeutet letztlich, genau wie der heilige Geist, Gottes Vielheitsbewußtsein von sich, sofern es in ein fortgeschrittenes Stadium getreten ist. Mit dem zeitlosen Werden des Logos, damit, daß sich Gott in wesenhaften Allgemeinideen zum intelligibelen Kosmos entfaltet, hatte jenes Vielheitsbewußtsein angefangen. Mit innerer Notwendigkeit, in zeitloser Entfaltung, wirkt es sich nun weiter zum Dasein des raumzeitlichen Kosmos aus, indem das vorher allgemein Gesetzte in unendlich vielen Einzelanschauungen real wird.

Dasselbe göttliche Vielheitsbewußtsein hatte vorher der heilige Geist bedeutet. Damit, daß Eriugena an seine Stelle die ratio humana setzt, vertieft er die Naturphilosophie unermeßlich. Man denke an die parallelen Kämpfe um das „Gottesgut". Langsam und zögernd bahnte sich dort die Vorstellung an, daß erst Gott und Mensch zusammen die geistige Lebendigkeit erzeugen. Der Gedanke vom Gottmenschen wurde zum Mittel, um durch ihn das Werdegesetz der geistigen Welt anzuschauen. Gott ohne Mensch, der Mensch ohne Gott, sind tot; mit der Durchdringung beider wird der Tod überwunden, d. h. die überindividuellen Werte bleiben ohne das menschliche Bewußtsein sterile Idealitäten, das menschliche Bewußtsein bleibt ohne jene Werte leer. Erst wenn beides zusammengreift (dazu muß es in Gottesanlagen zusammengegeben sein), dieses sich durch jene erhöht, jene sich durch dieses in Wille und Tat verwandeln, steigt wahres Wesen empor.

Dann hebt sich, indem sich das Idealgültige in menschliche Seelenhaftigkeit einbildet, Christus aus der Potenzialität in die Aktualität. Im Prozesse der Zeit erwächst ewiger Lebensgehalt, der sich über aller Zeit behauptet.

Ganz ähnlich läßt sich die Wendung auffassen, die oben Eriugenas Lehre nimmt. Sie macht den Begriff des Gottmenschen für die Naturphilosophie fruchtbar. Der Logos Gottes, müssen wir uns denken, wirkt sich nicht durch den heiligen Geist, sondern durch die ratio humana aus. Erst Gott und Mensch zusammen erzeugen so die Wirklichkeit der physischen Welt. Gottes unmittelbare Aktivität bringt es nur zu den allgemeinen Ideen, die mit ewiger Jugend im höchsten Erkennen leben. Aber diese sind steril, bis auf die eine, in die die idealen Bestimmtheiten aller übrigen einstrahlen und in der zugleich Gottes Aktivität in neuer Form lebendig wird: die menschliche Vernunft, aus deren teilendem und auseinanderbreitendem Denken neue Entfaltungen Gottes, neue Wirklichkeiten, hervorgehen. Damit wird die menschliche Vernunft zum Vehikel, um (am eigentlichsten im reinen Wissen der Wissenschaft) Gottes Weltwerden zu Ende zu bringen. Ohne sie verschwände die unendliche Mannigfaltigkeit der Raum- und Zeitwelt. Wir selbst wären, als diese Vielheit empirischer Iche, nicht real, wenn nicht die ratio humana die idealen Einheiten, die der Logos in sie hineinwest (einschließlich ihrer eigenen), in tausend Denksetzungen kreatürlicher Realität aus sich herausweste.

Doch man darf in Eriugenas merkwürdiger Lehre von der ratio humana nicht einseitig die Momente des Fortschritts betonen. Ihr könnte ebensogut ein Moment des Rückschritts zugrunde liegen. Nicht

daß unsern Denker die Vorstellung weltproduzierenden Gottmenschentums bewogen hätte, Gott und die ratio humana näher zu verbinden und letztere geradezu statt des heiligen Geistes in Gottes Vielheitsbewußtsein einzuführen. Das Motiv, warum die Rede vom heiligen Geiste verstummt und die ratio humana auf den Plan tritt, könnte umgekehrt sein, die ratio humana aus Gottes Nähe wegzurücken.

Wirklich gibt es Saiten in Eriugenas System, die nach dieser Melodie tönen. Der schottische Denker ist sich nämlich nicht durchaus treu geblieben, und das bedingt die fremden Klänge. Die neuplatonische Abschattungsvorstellung, das Bild von den abnehmenden Realitäten, schiebt sich vor sein Denken. Die Konsequenz seiner eigenen Lehre duldet gewiß nicht, daß es irgendwo ein Nichtsein gibt. Wirkt doch in allem, was ist, dieselbe Aktivität real werdender Gottesgedanken, die vom Einen zum Logos, vom Logos durch die produktive Intellektion geistiger Kräfte nach außen geht. Überall wird aus dem unentfalteten der entfaltete Gott, und er wird überall mit seiner ganzen Aktivität zu ganzer Realität. Kein Nachlassen, keine Minderung im Sein ist möglich. Entschwände irgendwo etwas an göttlicher Kraft, so bedeutete das, daß sie sich in ihrer Totalität von dieser Stelle abwendete und das betreffende Wesen in nichts zerfiele[1]. Eine Welt von geminderter Seinskraft, wie die des Neuplatonismus, wäre nach den Voraussetzungen des Schotten nicht nur von Gott entfernt, sondern überhaupt nicht da.

Gleichwohl gleitet der alte akosmistische Traum auch über die Darstellung des Eriugena. Die Farbe frischer germanischer Weltfreude verbleicht, und das Greisenantlitz des müden Hellenismus geistert durch

[1] II 249.

die Zeilen. Nur Gott, in seinem einfachen Wesen, sei das wahre Sein. Je mehr es in die Vielheit auseinandergehe, umsomehr verringere sich die Seinskraft. Wo sich die Verschiedenheit und die Mannigfaltigkeit am meisten dränge, werde jene am allerschwächsten. Andererseits hält unser Philosoph inmitten dieser neuplatonischen Reminiszenzen daran fest, daß alles Sein das Realwerden von Gedanken bedeute. Sonach kann es nur geminderte Denkkraft sein, auf der jene geminderte Seinskraft der Einzeldinge beruht. Das Mittel für Eriugena, für Gottes Vielheitsbewußtsein ein Stadium verminderter Denkkraft anschaulich zu machen, war, daß er es in diesem Stadium ganz mit der ratio humana, jenem in Gott denkenden Urbegriffe geschöpflichen Selbstbewußtseins, zusammenfallen ließ.

Und noch einmal, ein drittesmal, wechselt die Bedeutung der ratio humana. Diesmal verschiebt sich ihr Anblick unter dem Einflusse der negativen Theologie.

Jene Lehre von Gottes Selbstentfaltungen entspricht nur der bejahenden Theologie. Die Mannigfaltigkeit alles Soseins und Daseins wird kausal auf Gott zurückgeführt. Er gilt als der schaffende Grund für jede Bestimmtheit, für jede Wesensnüance, die uns in den Dingen entgegentritt. Prädikate wie „Sein, Denken, Ursache" werden in bezug auf ihn immer wiederholt. Damit ist der Standpunkt der negativen Theologie verletzt. Nach letzterer ist Gott das überwesentliche „Nichts", der Unaussprechliche, vor dem jeder Begriff, jede Bestimmung verstummen muß. Alle Prädikate, die man ihm beilegt, sind nur Prädikate für unsere Erkenntnis Gottes. Sie gelten nicht für den Überseienden an sich. Nur in der Erkenntnis wird er aus dem Nichtseienden zum

Seienden, nur in der Erkenntnis aus unentfalteter Einheit zu auseinandergefalteter Vielheit[1]. Wohl offenbart sich Gott in allem Seienden, die Welt ist Theophanie, aber nur für einen betrachtenden Verstand. Aus letzterem selbst stammen die Bestimmungen, durch die Gottes einfaches Wesen geteilt und auseinandergelegt erscheint.

Solchem Erkenntnisschein entspricht kein Seiendes mehr. Die menschliche Vernunft hat aufgehört, schaffende Erkenntnisfunktion zu sein. Nicht, daß aus ihrer Produktivität nur schwächeres Sein entspränge, Erkennen und Sein werden jetzt einander entfremdet. Die Erkenntnis setzt anstelle der Wirklichkeit täuschendes Flackerlicht. Es leuchtet ein, daß die menschliche Vernunft in dieser Fassung nichts mehr mit dem inneren Leben Gottes zu tun haben kann. Wo nicht nur kein Sein, sondern Schein erzeugt wird, ist das Auswirken des heiligen Geistes vorbei, ja dieser selbst wird nur ein Trugbild menschlicher Theorie.

Vorher der kühne Gedanke, daß die Vernunft des Menschen mit göttlichen Schöpferkräften wirkt. Raum und Zeit, unser empirisches Ich und alle Dinge sind reale Setzungen jenes lebendig zeugenden Denkens, das unseren Namen trägt, während sich darin Gott zu Ende denkt. Diese Lehre ist so gewaltig, daß Eriugena mit ihr durch mehr als ein Jahrtausend allein gestanden hat. Sie hebt seine Gestalt über alle

[1] I 255: So viele uranfängliche Ursachen es gibt, oder um vorsichtiger zu reden, so viele deren im Geiste der Betrachtenden gebildet werden, II 379, 382: Gotterscheinungen, die sich nach der Kraft jedes betrachtenden Verstandes richten. I 344: Gott ist Anfang, Mitte, Ziel des Alls, nicht als ob das alles für ihn etwas Verschiedenes wäre, sondern weil die Bewegung der theologischen Betrachtung eine dreifache ist. Vgl. II 252 von den Sinnen.

mittelalterlichen und die meisten neuzeitlichen Denker hinaus, bis erst der objektive Idealismus der nachkantischen Philosophie den Geistesverwandten grüßt. Und dicht daneben der Umschlag, der Erdensturz aus sieghafter Höhe. Über das einfache wahre Sein wirft die menschliche Vernunft ihr Spinngewebe von Schein. Sie dürfte nicht mehr ratio, sondern müßte imaginatio heißen. Mit dieser phänomenalistischen Wendung verfängt sich Eriugena in die Labyrinthe eines subjektiven Idealismus. Anstelle des Logos die ratio, statt der Produktivität der absoluten Vernunft die Subjektivität der individuellen.

Indessen die Philosophie des Schotten gravitiert nicht nach der phänomenalistischen Seite[1]. Sein

[1] Das Wort „Gotterscheinungen" hat viel öfter einen objektiven als subjektiven Sinn. I 264 z. B. heißen die Gotterscheinungen die Körper des Unkörperlichen, das Offenbarwerden des Verborgenen, die Bejahung des Verneinten, die formlose Form, die „unsichtbare Sichtbarkeit" und werden mit dem Denken verglichen, das im Reden lautbar wird. I 350 lesen wir: „Der Hervorgang Gottes durch Vermittlung der ewigen Gründe in sichtbare und unsichtbare Kreaturen, d. h. die Reihe seiner Gotterscheinungen verdient mit dem Namen Klarheit bezeichnet zu werden, da sich in ihnen der über jeden Gedanken Hinausliegende gewissermaßen denken läßt." I 345: „Die göttliche Natur wird sowohl geschaffen, wie sie auch schafft. Geschaffen wird sie nämlich von ihr selber in den ersten Ursachen und sie schafft demgemäß sich selbst, d. h. sie beginnt in ihren Gotteserscheinungen hervorzutreten, indem sie aus den verborgensten Grenzen ihrer Natur aufsteigen will, worin sie selber noch unbekannt ist und noch in Keinem sich erkennt." Wie könnte auch sonst von einer Rückkehr der Kreaturen in ihre Primordialursachen und dieser in Gott gesprochen werden! Man vergl. auch I 300: „Glaube ja nicht, ich wolle nachweisen, daß die Zahlen vom Denken oder der Vernunft vervielfältigt und geschaffen werden. Es ist vielmehr dafür zu halten, daß sie von einem Allschöpfer in jedem menschlichen oder engelischen Verstande geschaffen werden."

Herz hängt viel mehr an der positiven, als an der negativen Theologie. Ihm ist, im Hauptanblicke seines Philosophierens, Gott der Akteur, der in unendlichem Erkenntnisüberschwange wird und wird. Das Insichschauen des Unnennbaren ist sein Schaffen, sein Schaffen ist sein Insichschauen. In seinem Einheitsbewußtsein von sich ist er schaffender Gott, in seinem Vielheitsbewußtsein von sich ist er geschaffene Welt. Soviel Bewußtsein Gott von sich entwickelt, so viel ist und wird er. In solchem Zusammenhange spielt die menschliche Vernunft nicht die Rolle eines trügenden Spiegels, sondern wird zum mittätigen Produzenten des Weltprozesses. Sie ist für die Entfaltung des göttlichen Vielheitsbewußtseins das unentbehrliche Medium. Erst im Prozesse unserer Erkenntnis (d. i. derjenigen des absoluten Ich) wird Gott ganz aus einem Nichtseienden zum Seienden. Erst dort gewinnt er die letzte Sichtbarkeit seiner selbst und spricht zu sich mit den Raum- und Zeiträtseln der Dingwelt. Der Seinsstrom aller Dinge, die Erkenntnisbewegung, mit der sich Gott erkennt, vollendet sich durch den absoluten Menschheitsbegriff, der im Logos alle Dinge ewig denkt, wie er von Gott ewig gedacht wird.

§ 17.

Das Bernhard-Franziskanische Gottesgut und das Aufkommen einer Jesumystik[1].

Eriugenas Denken ist den Jahrhunderten vorausgeflogen. Es war zu einsam und abgründig, um in seiner Zeit Schule zu machen. Erst nach vollen fünf

[1] M. Deutsch „Bernhard von Clairvaux"; K. Wenck „Franz von Assisi" in „Unsere religiösen Erzieher"; K. v. Hase „Heiligenbilder", „Franz von Assisi", „Katarina von Siena", 1892.

Jahrhunderten begegnen wir einem ebenbürtigen Manne, dem Dominikanermönche Eckehart. Inzwischen ist nicht Eriugena, sondern Augustin der starke Strom, der die theologische Entwicklung des Abendlandes trägt. Was sich von neuplatonischen Quellenflüssen den neuplatonischen Einschlägen in Augustins eigenem Denken hinzugesellt, stammt von Dionys.

Zwar Augustins Tiefstes und Geheimstes ist im Stillen geblieben. Jahrhunderte lang ruhte die Vorstellung des immanenten Gottes, die in seiner Lehre von der Gottesanlage keimte. Noch länger (bis auf Spinoza) ließ man die Auffassung ungenützt, daß Gottes Schaffen und das Gelten der Wahrheit einerlei sei. Dennoch blieb von dem Gedankenreichtum des Numidiers genug zurück, um die Geister immer von neuem anzuregen und nach den verschiedensten Richtungen zu beschäftigen. War doch dies Zurückbleibende nicht einheitlich disponiert, sondern ging selbst nach verschiedenen Richtungen auseinander.

So gehen zwei Auffassungen nebeneinander her, wenn Augustin vom Gottesgut spricht: bald trägt es die Farbe der sündenvergebenden Gnade, bald der umschaffenden Liebe. Ebenso schillert, ganz zu schweigen von dem oben genannten Verborgeneren, Augustins Gottesbegriff. Bald tritt vor uns das Eine des Neuplatonismus, bald bedenkt und entscheidet im voraus, straft und begnadet der Gott der Testamente. Diese Elemente mußten auseinanderstreben, sobald sich andere Denker der Lehre des großen Meisters zuwendeten, der inzwischen die erste Autorität der römisch-katholischen Kirche geworden war.

Die späteren Generationen haben sowohl um den Gottesbegriff wie um das Gottesgut heftig ge-

stritten. Hier unterstrich man Gottes Persönlichkeit, dort bewegt die Vorliebe für den unpersönlichen Gott das Denken. Hier fand man in getröstetem Sündenschmerze, dort in der beseligenden Macht der Liebe das ersehnte Gut der Seele. In diesen Bewegungen, die gegeneinander strebten, wurden nicht einfach die Elemente getrennt, die bei Augustin verschmolzen gewesen waren. Die folgenden Jahrhunderte haben genug Eigenes hinzugetan. Das naheliegende Bild von der Teilung des einen Stromes in viele Arme trifft darum nur bedingt zu. Es bezeichnet nur die verschiedenen Richtungen, in denen die Geisteskämpfe gingen. Die einzelnen Ausführungen gestalteten sich vielfach anders. Sowohl waren die späteren Denker am *Gottesbegriffe* auf relativ neuen Gedankenwegen tätig. Noch zwingender sahen sich die späteren Gottessucher genötigt, zum Reichtum des *Gottesguts* neue Wege des Herzens zu gehen.

Beide Wege, die sich hätten decken müssen, verlaufen zunächst verschieden. Schon die Männer, die den einen und anderen beschreiten, sind von ungleicher Art. Ein schlichter Laie, Franz von Assisi (ca. 1182—1226), fand gefühlsmäßig die neue katholische Liebes-Frömmigkeit. Bei einem anderen Manne des Gefühls und einem Eiferer gegen die Philosophie, dem Bischofe Bernhard von Clairveaux (1091—1153), waren ihre ersten Keime erwachsen. Der Gegenpol, der Schrei nach Versöhnung, sollte erst in der Reformation laut werden. Grübelnde Gelehrte, scharfsinnige Köpfe, die größten wissenschaftlichen Geister ihrer Zeit, stritten um den neuen Gottesbegriff, Roscellinus und Abälard gegen Anselm, Duns und Occam gegen Thomas.

Der Bischof *Bernhard von Clairveaux* war durch das Studium Augustins zu einer eigentüm-

lichen Liebesmystik angeregt worden[1]. Das Bild des schmerzvollen Christus, dessen freiwillige Niedrigkeit, die Hoheit in der Demut, die Geduld in Trübsal, bereits der Numidier hervorgehoben hatte, wurde ihm zum Zentrum innerer Versenkungen. Daran, daß Christus, ohne zu schwanken, in überquellendem Erbarmen Schmach, Kreuz und Tod auf sich genommen, empfand Bernhard die siegende und zwingende Geistigkeit seiner Liebe. Nicht darauf kommt es bei dieser Betrachtung an, daß uns Gott durch Jesus hat erlösen wollen, nicht auf das Verhältnis, in das sich der Nazarener zu uns gestellt hat — es ist das Verhältnis der Liebe —, sondern darauf, wie Jesus, innerlich an sich selbst genommen, die Liebe, die ihn beseelt, in Leben umsetzt. Diese Liebe, die nicht trotz des Schwersten aufrecht bleibt, sondern der es wesentlich ist, daß sie sich gerade im Schwersten am adäquatesten betätigt, gibt sich als eine geistige Größe über alles bekannte Maß. Durch die Natur ihrer Leistung überzeugt sie von ihrer Göttlichkeit. Das Heilige thront nun nicht mehr in den Höhen der Spekulation; im Gewande der äußersten Niedrigkeit bricht es um so sieghafter durch.

Man könnte, dem Gesichtspunkt entsprechend, der mit Bernhard aufkommt, sagen: die Gottheit der Person Jesu rückt mit allem Dogmengewebe, das sie umspinnt, in den Hintergrund. Aufgeht wie ein Blitz die Göttlichkeit seiner Liebe, die unmittelbar verständlich ist. Was die Eigenart eines geistigen Gehalts ist, der eine Seele vorbehaltslos ergreift, und der nun mit zwingender Gewalt ihr ganzes Leben bestimmt, dafür taucht in Bernhard gleichsam ein neuer Sinn auf. Mit dem Begriffe der

[1] Zum folgenden vgl. noch die entsprechenden Partien in Harnacks „Dogmengeschichte“, III 342 ff.

„Gesinnung“ zielen wir Heutigen auf jenes Verhältnis, ohne es zu erschöpfen, er müßte denn so tief genommen werden, daß er „wesende Gottmenschheit in den Seelen“ bezeichnet. Dieser Gesinnungsbegriff bereitet sich in Bernhards Anschauung der Jesusliebe ebenso vor, wie Augustins Lehre den Begriff des „Genies“ vorwegnimmt. Im Begriff des Genies liegt noch etwas Stückweises, er bedeutet sozusagen eine Göttlichkeit in Teilen, wie die gratia infusa des Augustin (und Thomas). Der Begriff der Gesinnung drückt dagegen innere Ganzheit aus. Gott ist stets etwas Ganzes. Nur da ist Gott in der Seele, wo eine Geistigkeit die Seele und die Seele diese Geistigkeit ganz ergreift.

So, nach dem Eindrucke, wie sie in der Seele des Menschensohns lebte, schaute Bernhard die Göttlichkeit der Jesuliebe an. In diesem Leben ist die Geistigkeit, wie vorher nirgends in der Weltgeschichte, restlos durchgeführt und hebt sich durch Not und Schmach erst recht in ihrem Adel. Auch in uns soll die geistige Wesenheit solcher Liebe erwachen. Liebe, wie sie Jesus beseelt hat, soll uns erfüllen und wird uns erfüllen, wenn uns die Liebe zu Jesus bewegt. Ruft uns doch die Unendlichkeit seiner Liebe zu unendlicher Gegenliebe auf. Ist diese Gegenliebe echt, so hat sie alle Selbstsucht abgestreift. Sie sieht nicht auf Lohn, auch nicht auf den Lohn der Einswerdung mit Gott, sondern ist selbst Gott im Herzen, Gott in der Tat. Sie bewährt sich dann in uns, wie sie sich bei Jesus bewährt hat, indem auch wir mit ihm „auf dem Wege der Niedrigkeit niederfahren“, nicht herrschen wollen, sondern uns bereitwillig unterwerfen, Schmach und Unrecht geduldig tragen. Verwirklichen wir diese ganze Liebe, so schwindet der Unterschied zwischen uns und Gott.

Zwar insofern wir Geschöpfe sind, können wir Gottes Liebe nie erreichen. Aber ob auch das Geschöpf weniger liebt als Gott, weil es weniger ist, so fehlt doch, wenn es von ganzem Wesen liebt, nichts, weil ein Ganzes da ist. Wir haben dann das Gottesgut in uns, leben in den Regungen und Bewegungen der christusförmigen Liebe das selige Leben.

Doch nein, in solcher reinen Größe faßt Bernhard die Liebe, die vom Anblicke der Liebesergriffenheit Jesu auf uns übergeht, nicht auf. Die Liebe Christi ist ihm nicht wie eine geistige Form, die auf uns überspringt und unsere psychische Materie ergreift, um sie zu aktivieren, daß auch wir helfen und handeln, aus Liebe leiden und in Liebe verzeihen müssen, wie Christus. Wer die christusförmige Liebe so faßt, dem müßte sie schlicht und einfach mit der Liebesgesinnung zusammenfallen, die in jedem schon selbst geistiges Wesen ist und gibt, eigengöttliche Wahrheit, die nicht außer uns, sondern in uns west. Es wäre nur metaphorische Sprechweise, diese Liebe als Vereinigung mit Gott zu schildern, wo dasselbe Wollen und Nichtwollen einen Geist aus Zweien macht, der Mensch nichts mehr liebt als Gott allein und sich und alle andern nur, weil sie Gott angehören. Ebensowenig braucht solche Liebe auf ein Jenseits oder auf Ekstasen zu warten, um möglich zu werden.

Anders Bernhard. Solche Stufe der Liebe, erklärt er, sei nur im Jenseits, bei verklärtem Leibe, möglich. Hienieden vermöchten wir uns ihr nur in kurzen Augenblicken der Kontemplation anzunähern. Hier zeigt sich das Halbe und Ungenügende in seiner Auffassung. Er, dem die innere Göttlichkeit der Liebesgesinnung so warm aufgegangen war, gerät in die Irrgänge der Vergottungsmystik. Neben dem Liebesgeist in uns ist auf einmal wieder ein Gott außer uns

da, der jenseitige Liebe ist. Ganz in Liebesgesinnung aufgehen müßte bedeuten, daß sie alle unsere Empfindungen durchströmt, sich in allen unseren Handlungen ausprägt, all unser Wollen und Nichtwollen zu ihren geistigen Gliedmaßen umschafft. In uns müßte der Liebesgeist wachsen, er müßte die Gesamtheit unserer seelischen Regungen an sich ziehen, in ihnen ideell aufgehen und durch sie in Tat übergehen. Statt dessen heißt es jetzt, daß wir real in Gott aufgehen müssen, und das Mittel dazu soll Kontemplation sein.

Kontemplation wovon? Der Leiden Jesu. Auch das Bild Jesu ändert sich. Vorher ergriff uns an seinem Tun, wie es in Liebe und aus Liebe erfolgt ist, die göttliche Geistigkeit der Liebe. Jetzt tritt uns darin das werbende Herabsteigen eines Gottes entgegen, der mit seinem Leiden um unsere Liebe lockt und bittet. Von diesem Anblicke sollen wir uns erobern lassen. Wir sollen voll Schreck und Mitleid die Leiden Christi beschauen, um in leidenschaftlicher Liebe zu ihm zu erglühen. Die Wunden seines Leibes, die Male seiner Hände, den blutigen Schweiß seines Hauptes sollen wir einzeln betrachten, alle Züge seiner Duldergestalt in uns aufsaugen, alle Momente seines Liebeswerks in Andachtsschauern durchgehen, um uns durch die Bitterkeit des schuldbewußten Mitleids hindurch mit ihm zu einen und im jähen Umschlage inbrünstigen Entzückens seine Liebesströme zu empfangen. Nicht als der Heilige, der uns durch sein Blut von Sündenschuld erlöst und für Gott erwirbt, steht der so angeschaute Christus vor uns, sondern als der Seelenbräutigam, der in der eindrucksvollen Gebärde des Leidens um uns wirbt. Alle Seelenkräfte werden durch solche sinnliche Intuition des sich erniedrigenden Gottes, der

sich uns, menschlich liebend und leidend, zuneigt, erregt, bis der Anspannung und Überspannung die Abspannung folgt. Die ermatteten sinnlichen Kräfte haben ihr Werk getan, uns in den Schwung der Ekstase zu versetzen, und nun überkommt uns plötzlich, mit dem Aufhören der sinnlichen Erregung, die unsinnlich-mystische Intuition, die bildlose, rein geistige Versenkung in Gott[1].

Der aristotelische Satz, daß die Seele dem ähnlich wird, was sie erkennt, zieht hier den Bischof von Clairveaux in seine Fangnetze und entzündet in ihm das alte Vergottungsfieber. Gott in jenseitigen Anbetungen und diesseitigen Versenkungen schauen wie er ist, heiße nichts anderes, als sein wie er ist. Erst durch Schauung werden wir ganz zu Liebenden, dem göttlichen Liebesgeiste Geeinten. Demut, Geduld, Selbstüberwindungen sind dafür nur die Vorstufen; sie bilden nicht den lebendigen Prozeß der Liebesbewegung selbst.

So hat Bernhard den ersten Blick in das wahre Gottesgut getan und hat ihn doch wieder in das gleißende Flackerlicht der Vergottungs-Mystik zurückgewendet. Das wahre Gottesgut ist die Liebe selbst, nicht etwas, was durch sie erreicht wird, und wäre es Gott. Diese Eigengöttlichkeit der Liebe strahlte unserm Kleriker in der Menschheit Jesu entgegen. Er sah, wie hier ein geistiger Lebensstrom mit der unendlichen Energie der Tat durch die psychischen Anlagen eines Menschen geflutet ist. Aber dem Tun Jesu antwortete keine ebenbürtige Lebenstiefe in Bernhard selber, die ihn zur Tat gedrängt hätte, sich in Werken des Erbarmens auszuschütten und zu verschenken. Vielmehr wurde es für ihn ein Gegenstand des Schauens, daran sich

[1] Ritschl „Geschichte des Pietismus“ II S. 51.

mystische Verliebtheit und die Sehnsucht rankte, in seligen Schauern der Einswerdung mit Gott dahinzuschwinden.

Ein Fortschritt war auf doppelte Weise möglich, einmal auf dem Wege theoretischer Widerlegung, sodann auf dem Wege lebendiger Erfahrung. Beide Wege sind innerhalb des Franziskaner-Ordens beschritten worden. Von dem theoretischen Widerlegen kann erst später die Rede sein. Es dauerte lange, bis die klare Einsicht durchbrach, daß geistigsein mehr besage als Geistiges erkennen, daß nur das heiße in innerem Segen stehen, wenn man in einem Leben der Liebe, der Wahrheit, köstlicher Arbeit stehe; daß die Erfülltheit mit Gott sogar noch mehr besage, als „gut sein“: das trüge noch zu sehr die Farbe der Passivität; eher „gütig sein“; darin steckt Aktivität.

Das Wörtchen „Aktivität“ charakterisiert schon den zweiten, praktischen Weg, der aus dem Lande der Mystik zu den Ährenfeldern des Geisteslebens führt. Jeder Vergottungs-Mystiker muß, nach Harnacks richtiger Bemerkung (a. a. O. III, S. 344), einen schweren Tribut zahlen: die „Stimmung der Verlassenheit nach dem seligen Gefühle der Vereinigung“. Jede Ekstase ist ein Rausch, den der nächste Augenblick verflüchtigt, ein inneres Stehen und Unbewegtbleiben, das dem Strome psychischer Regsamkeit zum Opfer fallen muß. So täuscht die Ekstase ein inneres Gut vor, das keines ist. Das innere Gut, das uns stetig beseligen soll, kann dies nur in der Bewegung zur Tat, indem es selber in die psychische Regsamkeit eingeht und sie durchdringt. Nur in lebendiger Tat kann geistige Gesinnung leben, dauernd leben und sich steigernd leben, nur in ihr jene Form der Befriedigung mit sich führen, die uns, in

dem gegenseitigen Belebungsstrome von Tat und Gesinnung, der Seligkeit gewiß bleiben läßt[1].

Es ist das Große an Franz von Assisi[2], daß er die Liebe nicht in der Form der Ekstase, sondern in der Form der Tat gefühlt und gelebt hat. Dieselbe Ergriffenheit von der Liebesgröße Jesu, wie bei Bernhard; derselbe Eindruck, daß die Geistigkeit dieser Liebe Göttlichkeit im Herzen ist; dieselbe Überzeugung, daß wir uns der Gewalt dieser Liebe hingeben und von ihr durchheiligen lassen sollen. Aber die Jesusförmige Liebe, die aus dem Bilde des dornengekrönten Hauptes auch in uns aufquillt, wäre nach ihm nicht ganz und vorbehaltlos, wir hätten sie überhaupt noch nicht, wenn wir ihrer nur in bequemer Beschaulichkeit pflögen und ihren Bewegungen nicht in der Spannung des Willens, in unermüdlicher Tätigkeit bereit stehen wollten. Zu der Völligkeit der Christusliebe in uns gehört der Verzicht auf alles Eigentum — „nackt mußt du dich werfen in die Arme des Heilandes" —, sodann daß zum „ora" das „labora" tritt, daß wir der Larve unserer Selbstsucht auch noch im frommen Müßiggange inne werden, daß wir

[1] Schon hier sei eines Wortes von Eckehart gedacht. Maria, meint er, die untätig zu Jesu Füßen gesessen, habe sich mit geistigen Süßigkeiten verwöhnt. Martha zeige uns, wie man an jedem Platze der nächsten Forderung entsprechen muß. Damit entgehe sie der Gefahr der faul verzückten Seelen. Wenn eine solche „säuberlich eingezogen, fern allem Weltgetriebe, hoch emporgetragen steht bis an den Umkreis der Ewigkeit, die ist der Trübsal verfallen im Augenblick, da sie durch irgend eine Sache herausgerissen wird, daß sie nicht mehr verzückt sich dort oben zu halten vermag; und Sorge und Kummer ums Eine ist fortan ihr Teil" (E II 124).

[2] Harnack a. a. O. III 445 ff.

die neue Geistigkeit erst lebendig machen, indem wir sie praktisch machen[1].

Die der Christusliebe voll sind, sollen nach dem Vorbilde Jesu und der Apostel ein armes Wanderleben führen, um durch Predigt die Seelen zu wecken. Mit der Armut ihrer äußeren Erscheinung zeigen sie an, daß sie nichts haben wollen, weil sie alles haben, und nichts für sich sein und bedeuten wollen, weil sie nur Diener und Verkünder des höheren Lebens sind, das in den von Liebe bewegten Menschen alle Ichsucht und Eitelkeit ausgelöscht hat. In Demut und Niedrigkeit sollten die Brüder, die Franz um sich gesammelt hatte, ihren Mitmenschen helfen, indem sie, „wo sie auch sind, Dienst und Arbeit annehmen". Die Arbeit sollte ihnen nicht zum Leiten und Befehlen Gelegenheit geben. Vielmehr sollen sie als die „Geringen" allen untergeben sein, die in demselben Hause waren. Daher der Name der „Minoriten", d. i. derer, die sich unterordnen, indem sie in dienender Liebe andern gehorchen.

In der Vorschrift der dienenden Arbeit für die Lebensbedürfnisse der Nächsten (und der Predigt zu ihrer geistlichen Erweckung) zeigt sich der Fortschritt von Franz über Bernhard. Wie bei diesem greift auch bei Franz die Gottesliebe auf die Mitmenschen über. Sie sind als Kinder Gottes in die Liebe, die wir zu und aus Gott haben, einzubeziehen. Aber bei Bernhard kommt die Liebesausbreitung erst in Ekstasen und in der Abgeschiedenheit des Jenseits zu ihrer Stärke. Franz fühlt die Erweiterung seiner

---

[1] Harnack a. a. O. S. 445: „Sie wollten kein Mönchtum und keinen Gottesdienst mehr kennen, welche vom Dienst am Nächsten absehen. Die Forderung, sich in der Liebe zu jedermanns Knecht zu machen, hat zuerst Franziskus wieder deutlich gestellt."

Gottesliebe schon im Diesseits. Und wie fühlt er sie! Nicht nur in Menschen, sondern auch in Tieren und Pflanzen, Sonne, Mond und Sternen, in Winden und Wellen lebt ihm der Atem Gottes. Das alles tritt mit hinein in seine warme und volle Gottesliebe. Sie bewegt ihn zu heiterer Freude, wenn er in den Bildungen der Natur die göttliche Schönheit betrachtet, sie bewegt ihn zu tiefem Mitleid mit der Zerrissenheit gottentfremdeter Menschenseelen, und sie bewegt ihn zu helfendem Zugreifen in der Notdurft und den Leiden ihres leiblichen Lebens[1]. Ihm geht auf, daß die Liebe zu Gott Aufgaben an Menschen fordert; wenn er auch noch nicht versteht, daß sie überhaupt nichts anderes sein kann als unendliche Liebesgesinnung, die Gemüt und Willen entflammt und unaufhörlich Forderungen des Herzens stellt. Zugleich adelt sich ihm die Arbeit, zumal die niedere Arbeit[2].

[1] Hase a. a. O. S. 38: „In Franz ist das tiefste Mitleid mit den Armen und doch die höchste Lust selbst arm zu sein.“ S. 40: „Es wird Gott besser gefallen, daß die Not dieser armen Frau (durch Almosen einer geschenkten Bibel) gelindert wird, als daß wir die Bibel im Chore lesen.“ Ib. S. 79: „Als er einmal in der Nacht bemerkte, daß ein Jünger sich auf dem Lager herumwarf, und er bedachte, daß derselbe, vom langen Fasten gepeinigt, keine Ruhe finden könne, rief er ihn, holte Brot und, um ihn nicht erröten zu machen, aß er zuerst und lud ihn freundlich ein mitzuessen. Am Morgen setzt er's den Brüdern auseinander: nehmt euch ein Beispiel, nicht am Essen, aber an der Liebe.“

[2] Vgl. „Die Blümlein des hl. Franziskus von Assisi“ (Inselverlag 1911). S. 227: „Wie Bruder Egidius von seiner Arbeit lebte.“ Dieser hörte einst auf dem Markte, wie jemand einen Mann zum Herabschlagen der Nüsse mieten wollte. Dem war es zu weit und beschwerlich heraufzusteigen, worauf Bruder Egidius sich selbst um den Lohn einiger Nüsse erbot. Diese, die er erworben, gab er dann

Die Sorge für die Bedürfnisse des Lebens war bis dahin von der Kirche nur geduldet. Oder aber diese rückte gewisse Leistungen, in denen einer für den andern Hand anlegte, unter den Gesichtspunkt der „guten“ Werke. Eben weil jene Leistungen in sich sauer und unbeliebt erschienen, war die Gefälligkeit, sie zugunsten des Nächsten zu übernehmen, doppelt anzurechnen und begründete ein „Verdienst.“ Den genuinen Minoriten lag nichts ferner als der Gesichtspunkt der „guten“ Werke, als der Gedanke, daß ihre Arbeit ein „Verdienst“ für sie begründe. Ihre Liebesgesinnung ließ sie das Nötige, das zu tun war, schlicht ergreifen. Die Arbeit für den Nächsten trat in ihr Bewußtsein schlechthin nur als göttliche Aufgabe, der sie mit inniger Hingabe antworteten. Da ordnet sich der ganze Mensch dem Werke unter, das ihm zu tun obliegt, und eben darum blüht in ihm der fröhliche Segen der Arbeit auf. Die Erziehung und innere Bildung des Menschen durch das „Werk“ beginnt, sobald das Phantom des „guten“ Werks abgedankt ist.

Nicht nur aus den „guten“ Werken mußte das „Werk“ der inneren Notwendigkeit hervorgeschält werden. In solchen hat nur ein einzelner bewegender Wert, den Ewigkeitswert der Liebe, Menschenherzen von innen her ergriffen, sodaß er zum Leben in ihrem Leben wird. Es gilt aber auch von allen den anderen Ewigkeitswerten, daß sie sich nicht in passiven Bewegungen des Gefühls, sondern in aktiven des Willens verlebendigen wollen. Sie alle fordern, indem sie in uns emporsteigen, unsere Tat. Wer ihnen seine Tat, ganze Tat aus ganzer Hingabe

mit großer Freude den Armen hin, um der Liebe Gottes willen. Hase a. a. O. S. 80: „Sie sind sorglos, als die nichts zu verlieren haben, fröhlichen Muts dienen sie in Leprahäusern und springen überall zu, wo Not ist.“

schenkt, dem werden auch sie den Segen erweisen, ihm wesenhaftes Leben zu schenken.

Davon wußten freilich die Anhänger Franzens noch nichts. Ihr neues Leben war auf die Tat aus ganzer Liebeshingabe beschränkt. Z. B. von der Arbeit im Staatsverbande zogen sie sich zurück, begreiflich genug in einer Zeit, in der man überhaupt keine großen Aufgaben außer für die Kirche kannte. Genug, daß sie daneben mindestens die eine große Aufgabe aufnahmen, die jedem Einzelnen autonom durch seine Gottesanlage aufsteigt, Liebe zu üben. Nur solche Leistungen, die unmittelbar der Liebesgesinnung entsprechen und in ihr wurzeln, hatten für die Minoriten Wert. Ersteren allein galt ihre Arbeitsfreudigkeit, und auch hier trat die einschränkende Bedingung hinzu, daß sie von Mitmenschen angeordnet sein sollten. Noch blieb verhüllt, daß in jeglicher Arbeit, schon, wenn sie von innen geheißen wird, der göttliche Ruf ertönt, der sie für jeden, der ihn ganz hört, zum Berufe weiht.

Immerhin traten innerhalb jener Beschränkung in der franziskanischen Liebesfreudigkeit deutlich beide Seiten hervor: daß die rechte Gottesarbeit sowohl für den Nächsten, wie in der Aufgabe geschieht. In die persönliche, altruistische Note mischt sich schon das ideelle Moment. Die Zeit sollte kommen, da in der irdischen Arbeit rein als Arbeit die göttliche Aufgabe erkannt wurde; auch in derjenigen, die nicht mehr auf den Nutzen der Einzelnen abzweckt, sondern ihren Ertrag in das große Reich der Zwecke einliefert, dessen geistige Tiefe hinter allen unsern Wertsehnsuchten steht und nur in einer Mannigfaltigkeit menschlicher Betätigungen Ausdruck gewinnen kann.

Freilich droht dann die entgegengesetzte Gefahr, wie in jener Zeit der Kreuzzüge. Neigten Mystiker und Mönche dazu, ihre Gesinnung ohne Tätigkeit bleiben zu lassen, so kann sich umgekehrt über der Menge der Tätigkeiten das Leben der Gesinnung verlieren. Wertvolle Tätigkeit kann nur aus Gesinnung hervorgehen, echte Gesinnung nur in Tätigkeit ihre Blüte finden. Daß dem heil. Franz die unnachläßliche Zusammengehörigkeit von Gesinnung und Tätigkeit aufgegangen ist, daß ihm die Geistigkeit der Liebe in Handlungen der Liebe überströmte, das ist's, woran er sein inneres Gut gefunden und sein Leben froh gemacht hat. Auch er freilich hat nicht vermocht, alle Handlungen unter die Gesinnung der Liebe zu binden; und eine andere Geistigkeit, als die des Lebens aus der Liebe hat er nicht gekannt. So ließ er die Aufgabe übrig, das geistige Leben in denen zu begreifen, die göttliche Forderungen an anderen Werten, auch sie mit ganzer Hingabe in ganzer Tätigkeit, ergreifen; die schwerere Aufgabe, zum Gefühl der Wesenhaftigkeit und Werthaftigkeit ihres Tuns und damit zu ideellem Leben selbst diejenigen zu führen, die der harte Druck des Daseins vor eine scheinbar leere Tätigkeit stellt, und die schwerste Aufgabe, die letzte unendliche Einheitstiefe zu finden, aus der alle die verschiedene Geistigkeit, die dem Tun des Künstlers, des Forschers, des Staatsmanns, des schlichten Arbeiters Gehalt gibt, in ebensovielen Lebens- und Wesensströmen hervorbricht.

Mit dem letzteren Probleme ringt der moderne Mensch, der nicht mehr Tätigkeiten aus einem vorausgesetzten Gottesbegriffe ableitet, sondern Gott zu seinen Tätigkeiten sucht[1]. Wir Heutigen

[1] Es ist das Probblem der Religionsphilosophie von R. Eucken.

können die Leerheit unserer Tätigkeiten oder doch mindestens die Zersplitterung ihres Wertgehalts nicht mehr ertragen. Zu all der Einzelgöttlichkeit, die wir empfinden, muß es ein Ganzes, zu all dem Tiefen, das in uns lebt, ein Tiefstes, zu all der Mannigfaltigkeit unserer ideellen Aufgaben ein Letztes, Zwingendes geben, das sich in allen Aufgaben aufgibt. Glücklich der Mensch, dem wieder, wie einst Franz von Assisi, die Geistigkeit der Liebe das Zentrum bilden könnte, wenn es auch eine universalere Liebe sein müßte, die ihm erlaubte, die Übereinstimmung von Tätigkeit und Gesinnung im ganzen Umkreise seines Handelns herzustellen.

Wir sind weit abgeirrt. Hat Franz auch nur den altruistischen Liebesgeist, der in ihm lebte, zu produktiven Aufgaben wirkend werden lassen? Es sind doch mehr negative Tugenden, die er seinen Ordensgenossen empfiehlt: neben jener allgemeinen Dienstfertigkeit und Nachgiebigkeit stehen Gehorsam, Eigentumslosigkeit, Keuschheit. Darin drückt sich eher der Geist der Weltentsagung als der Wille aus, die Angelegenheiten der Welt mit dem Sauerteige der neuen Liebesgesinnung zu durchdringen. Wohl drängt der Stifter des Ordens auf Tat und Kraft der Liebe. Aber alle Tat, die er empfiehlt, ist weit mehr auf Rettung anderer aus der Welt, als auf geistige Vertiefung des Lebens in der Welt gerichtet. Sie legt den Brüdern auf, nicht nur beständig sich in der Selbstverleugnung zu üben, sondern auch andere durch ihr Beispiel zu gleicher Armut und Liebesgesinnung zu gewinnen. Die um Seelen werbende Predigt der apostolischen Gemeinden soll nachgeahmt werden. Darum die werktätige Bruderliebe; darum aber auch das ausschließliche Interesse an der Seele der Nächsten, die im Strome der Weltgeschäftig-

keit stehen. Da es nicht angeht, daß sie sich äußerlich abschließen, so sollen sie, als Glieder von Laienkonventikeln, angeleitet werden, sich innerlich abzuschließen, auch ihrerseits sich überall unterzuordnen und der Liebe zum Eigentum zu entschlagen, indem sie es nur als Verwalter gebrauchen. Sie sollen gelehrt werden, die Tugenden des höheren asketischen Lebens nach Möglichkeit innerhalb des Weltlebens zu verwirklichen, um, trotz der unvermeidlichen Berührung mit dem Reiche der Finsternis, ihre Seelen rein zu bewahren.

So trägt man nicht schöpferische Geistigkeit in das Leben da draußen hinaus. Die Stimmungen und Maßstäbe des Mönchtums trägt man hinein. Es kam hinzu, daß die Franziskaner diese Bestrebungen nicht einmal frei aus sich heraus gestalteten. Sie waren nicht in ihrer Art eigentätig fromm, sondern ahmten bloß nach, was sie vorfanden. Das urchristliche Apostolat mit seiner Armut und Weltentsagung, die lebendige Bruderliebe der ersten Christen, galt ihnen als gottverordnetes Vorbild. Auf dieses fühlten auch sie sich als Mönche verpflichtet. Gott verlange von seinen Dienern, die ihm wahrhaft gehorsam seien, ein tätiges Leben der apostolischen Liebe und verbiete die faule Beschaulichkeit. So drohte zur sklavischen Unterordnung unter ein Gebot des Gehorsams zu werden und als statutarische Ordensregel zu erstarren, was in Franzens Seele als ein Frühlingsturm des Geistes der Liebe gefallen war.

Man sieht, wie langsam die religiösen Erfahrungen reifen. Wohl flutet durch flammende Seelen hindurch die Entwicklung inneren Lebens vorwärts, um bald wieder an Widerständen zu stocken, in Niederungen zu versanden, in Rückschlägen abzuebben. Das geistige Gottmenschentum Jesu glänzte vor

Bernhards Blicken auf. Statt daß er aber diese Intuition voll aufnahm und ihren tiefen Gehalt in sich ausreifen ließ, bannte ihn die physische Anschauung des leidenden Gottes. Ihr konnte kein Neuwerden der Seele, sondern nur die Aufgeregtheit der Gefühle antworten. Nichts hat sich durch Bernhard gewandelt, als daß Ekstasen der Anschauung (Jesuekstasen) die Denkekstasen (Gottesekstasen) der älteren Mystiker ablösten. Im ersten Anwurfe erhob sich darauf Franz über die neue Mystik mit der Intuition des Handelns. Nicht im Detail von Jesu Leiden verlor sich seine Anschauung, sondern die Ganzheit von Jesu Tat wirkte auf seinem Willen. Er empfand die Belebung der Liebesaktivität, die vom Beispiele der Liebesgröße Jesu ausging. Dennoch vermochten seine Ordensbrüder das innerlich Belebende dieses Beispiels nicht festzuhalten. Nur die legale Beflissenheit, einem gebotenen Vorbilde zu genügen, blieb zurück. Der vermeintliche Wille eines transzendenten Gottes siegte wieder über die Offenbarung von der selbstschöpferischen Kraft geistigen Lebens.

§ 18.

Von der Essenz zur Existenz, von der selbstbewußten Substanz zum Subjekte.

Zur Zeit des Bernhard und Franz wußte niemand aus dem neuen Gottesgute heraus, das bei beiden gewirkt hatte, einem neuen Gottesbegriffe nachzugraben. Jenes Gottesgut war selber gleichsam verschüttet, geschweige daß sich aus dem, was in den tiefen Schachten der Seele nach Ausdruck rang, wenn sie das eigenartige Erlebnis geistiger Liebesbewegung durchbebte, eigene Gedanken und Begriffe losgelöst hätten. Man überhörte das Raunen und Stammeln

von einem in uns werdenden Göttlichen, und deutete sich die inneren Erfahrungen immer wieder mit den überlieferten Vorstellungen des älteren Christentums und der neuplatonischen Philosophie.

Von anderer Seite her kam der Gottesbegriff in Fluß, nämlich durch eine Bewegung, die nicht aus den springenden Quellen des Gemüts, sondern aus der Arbeit des Kopfes stammte. Man verarbeitete unablässig die überkommenen Lehren und verband sie mit dem eindringenden Aristotelismus. Man übte den Scharfsinn des Anwendens und Konsequenzenziehens und hierbei, von dieser Grundlage aus, wob man zu den alten Mustern, zunächst zaghaft und tastend, neue Fäden hinzu. Allmählich wurden die alten Muster selbst verändert. Schon um die Mitte des elften Jahrhunderts sehen wir einen alten Gegensatz wieder aufleben, der zwischen Platon und Aristoteles bestanden hatte. Für Platon hatte das Urteil „Sokrates ist Mensch, weise, groß“, bedeutet, daß das Einzelwesen (Subjekt) Sokrates an der wesenhaften Realität der Prädikate, den in sich subsistierenden Ideen der Menschheit, Weisheit, Größe teilnehme. Aristoteles hatte umgekehrt das Einzelwesen (Subjekt) Sokrates als Substanz aufgefaßt, d. i. als selbständiges unabhängiges Sein; dagegen seien Menschheit, Weisheit, Größe, bloße Eigenschaften, ein unselbständiges, abhängiges Seiendes, das jenem Subjekt „inhäriere“. Bei Platon nimmt das Subjekt an der in sich ruhenden Realität der Prädikate, nach Aristoteles nehmen die Prädikate an der in sich ruhenden Realität des Subjektes teil (vgl. oben S. 51. Anmerk).

Dem Standpunkte Platons folgten die mittelalterlichen Realisten. Sie ließen nur das Allgemeine in sich selber bestehen. Nur dieses existiere, alles

Individuelle sei wesenloses Wellenspiel über der Meerestiefe des Universalen. Ihnen entgegneten mit Aristoteles, und diesen noch überbietend, die Nominalisten: alles Dasein sei nur das Dasein von Einzelwesen und ihren Besonderungen. Es gebe kein eigenwüchsiges Allgemeines, das den Dingen vorangehe. Erst wenn wir nach Betrachtung der letzteren die gemeinsamen Merkmale heraushöben und zur Einheit zusammenfaßten, forme es sich als Bild in unserm Geiste.

Dieser Streit der Realisten und Nominalisten hätte die verschiedenen Seiten des überkommenen Gottesbegriffs auseinandertreiben müssen. Vom realistischen Standpunkte konnte Gott nur als geltende Wahrheit, vom nominalistischen nur als seelisch belebte Person gedacht werden. Dort als logische Einheit, die alle Wesensbegriffe in sich schließt, hier als wollendes und denkendes Einzelwesen. Dort mußte Gott mit der Gerechtigkeit, Güte, Wahrheit selbst zusammenfallen, hier war psychologistisch anzunehmen, daß sein Denken auf logische, sein Wollen auf ethische Wahrheit gestimmt sei. Dem gleichen Gegensatze unterliegen die Vorstellungen über die Dreieinigkeit. Für den Realisten ist sie das anfangslose Spiel göttlicher Weltpotenzen, das Welt- und Lebenwerden der Wahrheit, der rätselhafte Hervorgang des Ewigeinen zu Denken und Sein (so Wilhelm von Champeaux, ca. 1070—1121). Für den Nominalisten sind es drei Einzelgötter, die in steter Willensgemeinschaft miteinander wirken (so Roscellinus, geb. ca. 1050), oder aber Vater, Sohn und Geist gelten nur als Namen für Gottes erhabene Eigenschaften, nur als gesteigerte Bezeichnungen für die unendliche Macht, Weisheit und Güte der einen Gottespersönlichkeit (so Abälard, 1079—1142).

Nicht minder verschieden fällt, je nach realistischer oder aber nominalistischer Grundüberzeugung das Urteil über Gottes Stellung zur Welt aus. Nach den Realisten denkt Gott in allgemeinen Ideen, genauer, sein inneres Wort faltet sich in die ewigen Wesenheiten der Dinge auseinander. Für die Einzelheiten der Dinge ist in dieser Selbstentfaltung des Logos kein Platz. Solche sind nur Brechung und Schwächung der idealen Unendlichkeit, sie glänzen jener Ewigkeitswelt in den Bezirken der Endlichkeit und Vergänglichkeit nur nach. Die realistische Betrachtung nähert sich hiermit dem Akosmismus und ist in ihrem letzten Wesen Logismus. Verfließt ihr doch jeder Unterschied zwischen Gottes Denken und dem Gelten der Wahrheit, da ersteres die allgemeine Idee ist, die es hervorbringt. Die realistische Betrachtung bringt den Vorteil, die Gefahr des Pantheismus zu vermeiden. Ein göttliches Denken, das mit dem Gelten ewiger allgemeiner Wahrheiten einerlei ist, kann niemals in das Sein der Welt, in die Zeitlichkeit und Individualität der Dinge umschlagen.

Umgekehrt nach den Nominalisten. Für sie bedeutet der Weltgedanke Gottes, daß Gott die einzelnen Dinge denkt. Wendet man auch hier den Satz an, daß in Gottes Denken das Sein des Gedachten eingeschlossen ist, so läßt sich die Folgerung nicht vermeiden, daß sich ersteres in die raumzeitliche Existenzweise der Welt auseinanderlegt. Soviele Einzeldinge, soviele Selbstentfaltungen der göttlichen Wesenheit; keines, das sich nicht als Teil und Ausdruck göttlichen Lebens darstellte.

Kurz, solange man mit den Realisten an die Priorität der allgemeinen Begriffe glaubt, wird Gott nicht in die Welt hinübergenommen. Wohl aber

wird er dadurch, daß sein Denken mit der ideellen Wesenheit jener Begriffe zusammenfällt, in Wahrheit verwandelt. Sobald man andererseits die allgemeinen Begriffe abdankt und nur Einzeldinge[1] von Gott gedacht sein läßt, wird er in Welt verwandelt[2]. So oder so erscheint für die kirchliche Lehre der Satz, daß das Denken Gottes die Realität des Gedachten bedeute und in sich einschließe, gefährlich. Dort droht sich Gottes Persönlichkeit in das Gelten logischer Zusammenhänge, hier in das zufällige und zersplitterte Sein der Welt zu verflüchtigen.

Allein der Gegensatz jener Richtungen wurde damals überhaupt noch nicht scharf herausgearbeitet. Wohl wirft Anselm (Bischof von Canterbury, 1033 bis 1109) dem Nominalisten Roscellinus vor, daß dessen Lehre die Dinge vergöttliche. Aber Anselm selbst schwankt nicht nur zwischen Realismus und Psychologismus hin und her, sondern führt sogar

---

[1] Etwas anderes wäre es, wenn man in Gottes Denken nicht die Einzeldinge, sondern die ewigen individuellen Wahrheiten der Einzeldinge beschlossen sein ließe, wie es Augustin gewollt hatte. Das führte wieder auf Logismus hinaus. Aber es ist charakteristisch für den Streit zwischen Realismus und Nominalismus, daß man nur die Wahl stellt zwischen dem Gelten allgemeiner Begriffe und dem vergänglichen Sein der Einzeldinge, und an ein Wahrheitsgesetz, das auch noch den individuellen Ablauf zeitlicher Ereignisse unter die Ewigkeit idealen Geltens stellt, nicht denkt (z. B. ist das Sterben des Sokrates ein vorübergehendes zeitliches Geschehen, aber die Tatsache seines Sterbens ist eine unvergängliche Wahrheit).

[2] Man beachte, wie sich in der Lehre des Scotus Eriugena Gott durch sein Logosdenken zur Wahrheit, durch sein Denken in der ratio humana zur Welt entfaltet.

unabsichtlich und ungewollt dem Nominalismus neue Nahrung zu. Zunächst zeigt sich, daß er Augustins Gottesbegriff mit allen Widersprüchen übernimmt. Wenn er in der Satisfaktionslehre (cur Deus homo?) vernünftig und einleuchtend auch für Heiden beweisen will, warum Christus Mensch sein mußte, so schmückt er Gott mit personalen Prädikaten. Die menschliche Sünde habe Gottes „Ehre", ein unendliches Gut, verletzt[1]. Gott bedürfe der „Genugtuung" durch ein unendliches Opfer. Sonst erheische seine Gerechtigkeit unendliche Strafe an den Schuldigen, indem diese ewiger Pein überantwortet werden. Der Sohn bestimme sich freiwillig zum Opfertod, wofür ihm Lohn gewährt werden müsse. Da er solchen nicht brauche, rechne Gott den unendlichen Wert dieses Opfers den sündigen Menschen, den zahlungsunfähigen Verwandten des Fleischgewordenen, zu. Hier sind von Gott nicht nur menschliche Eigenschaften des Fühlens, Wollens und Denkens vorausgesetzt, sondern allzumenschliche. Er denkt mit den Ehr- und Moralanschauungen eines mittelalterlichen Ritters, er richtet nach den Rechtsbegriffen eines mittelalterlichen Richters, der Sohn handelt nach den Verdienstmaßstäben eines mittelalterlichen Mönches[2].

Gleichzeitig bedeutet demselben Anselm Gott das neuplatonische Eine, das den Reichtum aller Universalien in sich schließt. Wo immer wir an einem seienden oder gedachten Prädikatsträger eine positive Bestimmung individualisiert finden, sei sie nur der schwache Abglanz eines Wesensstrahls, der als urbildliche Idee in aufgehobener Einheit mit allen übrigen Ideen in der göttlichen Überwesenheit subsistiere. Eben darum gilt Gott als der Inbegriff aller

[1] Siehe Harnack „Dogmengeschichte" III, 388 ff.
[2] Pfleiderer „Entw. d. Chr." S. 114.

dieser „Vollkommenheiten“ (ens perfectissimum) oder als das absolute Gut (vgl. oben S. 253). Dieser höchste Gegenstand des Denkens, fährt Anselm fort, ist. Er ist nicht nur, er ist notwendig, das Dasein gehört zu Gottes Wesen.

Der echte Neuplatonismus dachte hier anders, völlig anders. Für Plotin und seinen Weggenossen war Gott reines Sosein; alles Dasein galt als Abschwächung und Minderung jenes unendlichen, überseienden Soseins. Je mehr Dasein, um so weniger Reinheit und Intensität des Soseins, um so mehr ist in die ideale Gültigkeit einer Wesensbestimmtheit das Nichts eingedrungen. Anselm durchbricht die plotinische Lehre von der Negativität alles Daseins. Für ihn bedeutet das Dasein keine Abschwächung einer Vollkommenheit, sondern ist selbst eine solche. Das ist der Sinn und Nerv seines berühmten Gottesbeweises: Gottes Vollkommenheit lasse sich nicht zu Ende denken, wenn wir ihn nicht existierend denken. Dem echten Neuplatoniker würde es unmöglich erschienen sein, über den Unerkennbaren etwas zu beweisen; erst recht unmöglich, ja frevelhaft, ihm durch den Beweis das Dasein, jene Verderbtheitsmarke der endlichen Dinge, aufzubürden. Das hatte zwar auch Augustin getan. Schon nach Augustin gehört das Dasein zum Wesen der Allgüte. Aber bei ihm resultiert die Entgleisung deutlich daraus, daß in seinen Neuplatonismus ein anderer Gottesbegriff, der jüdisch-christliche, hinüberwirkte. Anselm glaubt aus dem neuplatonischen Begriffe Gottes unmittelbar und geradezu das Dasein entwickeln zu dürfen.

Das ist für den Umschwung der Zeit charakteristisch. Das Dasein bedeutet der neuen Denkweise, die allmählich aufkommt und in der Vergötterung der

Natur, der vordem verachteten, gipfeln sollte, nicht mehr eine Minderung, sondern eine Mehrung der logischen Vollkommenheit, eine Selbstsetzung durch den Begriff. Es fängt an als ein Gut in sich zu erscheinen, wertvoll genug, daß es Gott sich selbst, in einer Art Selbstschöpfung seines Geltens (später sagt man dafür „causa sui") gibt. Dementsprechend steht die Welt Gott nicht mehr als Schatten gegenüber, sondern als wirklichkeitsvoller Schauplatz seiner Tätigkeit, den er mit wirksamer, aktiver Kraft schaffend und erhaltend durchdringt. Sein Schaffen besteht darin, daß er den Dingen, die vorher nur sein ewig Gedachtes (Musterbilder in seinem Verstande) waren, von *seinem* Sein *mitteilt*[1]. Daher steht ihr Sein, als ein Geliehenes, hinter seinem Durchsichselbstsein immerhin zurück (vix sunt). Diese Schöpfung setzt sich in Gottes Welterhaltung beständig fort. Wenn er der Welt nur einen Augenblick seine Macht und Gegenwart entzöge, würde sie ins Nichts zurücksinken, d. h. ihr würde jene neue Wirklichkeit des Existierens fehlen, ohne die sich Gottes Begriff, wenn anders dieser die allvollkommene Wesenheit ausdrückt, nicht zu Ende denken läßt.

Durch die anselmische Wendung, daß Gott vermöge der Natur seiner Essenz notwendig existiere[2],

---

[1] Selbst die Materie hört auf als Nichtseiendes zu gelten; sie hat mindestens das von Gott, daß sie ist. Dem Mangel alles Soseins erklügelt man jetzt ein Dasein. Ja man konnte in wunderlicher Verwirrung sogar dazu schreiten, der Unwesenheit einen göttlichen Begriff des „Nichts" und damit doch wieder eine ideale Wesenheit in Gott entsprechen zu lassen.

[2] Anselms eigentliches Resultat war: aus dem Begriffe Gottes, wie wir ihn denken, fließt für uns, daß Gott existiert (bekanntlich ein Fehlschluß, da die Existenz keine Wesensbestimmtheit ist, deren Hinzutritt die

kam der Gottesbegriff nach verschiedenen Richtungen in Fluß. Bestimmungen, die man bis dahin nur in verstohlener Buhlschaft des christlichen Denkens mit dem Neuplatonismus von Gott gebraucht hatte, treten jetzt wissenschaftlich in den Vordergrund. Augustin hatte, wie es seinem logistischen Standpunkte entsprach, Gott lieber essentia als substantia nennen wollen. Jetzt ist sowohl für die Anwendung des aristotelischen Begriffs der Substanz und des actus purus, als der allerwirklichsten Substanz, wie für den nominalistischen Begriff der Einzelpersönlichkeit oder des Subjekts die Bahn frei geworden. Daß seit dem zwölften Jahrhundert die aristotelische Philosophie in der abendländischen Theologie wirksam wird, ist nicht bloß durch den äußeren Anstoß aus Arabien hineingetragen. Anselms Gottesbeweis hat jener Philosophie den Weg in die christliche Vorstellungswelt, die bis dahin nur am patristischen Neuplatonismus und der biblischen Überlieferung orientiert gewesen war, auch innerlich gebahnt.

Wir begegnen den neuen Denkmitteln der aristotelischen Philosophie seit dem zwölften Jahrhundert überall. Sie ermöglichten unter anderem, daß jetzt erst die Dreieinigkeitslehre wissenschaftlich durchgeführt werden konnte. Wohl hatte schon Augustin die ewige Geburt des Sohnes im Vater mit dem Prozesse erläutert, in dem der Wissende um sich selbst

---

betreffende essentia mit einem neuen logisch reicheren Inhalt erfüllte). Dies Resultat nahm die Färbung an: der in sich, als ewige Wahrheit, geltende Begriff Gottes gebiert *aus sich selbst* Gottes Existenz. Die Kryptogamie des persönlichen Daseins und des logischen Geltens wird hiermit in logische Form gebracht und zugleich anerkannt, daß das Existieren kein schattenhaftes Teilnehmen am Gelten der Wahrheit, sondern eine eigene damit verflochtene Wirklichkeitsweise bedeutet.

weiß. Aber um diese Analyse wirklich sicher anwenden zu können, mußte erst der Gedanke des göttlichen Selbstbewußtseins in der christlichen Philosophie festes Bürgerrecht gewinnen. Solange der Neuplatonismus herrschte, war das nicht der Fall[1].

Im Zusammenhange dieser Lehre war das Selbstbewußtsein Gottes ein Ungedanke, und es blieb ein Widerspruch, daß Augustin einerseits die neuplatonischen Begriffsprägungen verwendet und doch andererseits an Gottes Denken psychologische Analogien herangebracht hatte. Wie ließe sich die innere Relativität des Selbstbewußtseins in die absolute und überseiende Urgottheit Plotins hineintragen! Mußte dadurch doch auch Gottes Unendlichkeit gefährdet erscheinen. Denn, „sich erkennen" heißt „sich als etwas Bestimmtes erkennen", und doch soll der neuplatonische Gott über alle Bestimmtheit erhaben sein!

Erst der eindringende Aristotelismus gab den Spekulationen über Gott, der als selbstbewußtes

---

[1] Dem biblischen Schöpfungsbegriffe steht der Neuplatonismus, dem biblischen Persönlichkeitsbegriffe von Gott steht der Aristotelismus näher. Auch der Neuplatonismus ließ durch die bloße Gegenwart Gottes die Welt aus dem Nichts hervortreten; freilich nicht durch das Schöpfungswort „es werde!", sondern durch Emanationsprozesse, die von dem Glanze des Einen ausfließen, ohne daß es sie veranlaßte. Allerdings führen diese Emanationsprozesse mehr zu einem schattenhaften Weltschein, als zu wirklichem Dasein der Welt. Um so spröder steht die neuplatonische Doktrin gegen Gottes Persönlichkeit. Am „Einen" haftet nicht einmal das Merkmal des Seins, geschweige des Selbstbewußtseins. Es ist überseiende Einheit, aus der Wahrheit, Sein und Erkenntnis erst entspringen. Hier kommt der christlichen Denkweise die aristotelische Bestimmung, daß Gott als actus purus reines Denken sei, viel mehr entgegen.

Wesen gedacht wurde, neben dem kirchlichen auch einen philosophischen Rechtstitel. Mit feiner dialektischer Kunst ist hier Thomas von Aquino vorangegangen. Er hat in typischer Weise versucht, den neuen aristotelischen Wein in die augustinischen Schläuche zu füllen.

Unter anderem hat er vom Stagiriten den Unterschied des Erkennens vom künstlerischen Bilden gelernt. In letzterem Falle geht die Tätigkeit aus dem handelnden Subjekte heraus; in der Erkenntnis bleibt sie dem erkennenden Geiste immanent. Dort prägt man die Ähnlichkeit mit dem geistigen Muster äußerem Stoffe auf; die künstlerische Handlung ist das Erzeugen eines Bildes im Stoffe. Hier bildet sich der Geist selber zur Ähnlichkeit mit dem Objekte um. Denn eben darin, daß sich die Seele mit dem Erkannten verähnlicht, besteht nach peripatetischer Auffassung der Prozeß des Erkennens. Erkennen ist das zum Bilde-Werden in sich selbst.

Es ist so, wird diese Erkenntnislehre von Thomas ausgeführt, wie wenn ein Spiegel nicht sich zeigt, sondern die Objekte, die in ihm erscheinen. Hätte der Spiegel Bewußtsein, so würde er diese erkennen. Analog verwandelt sich die erkennende Seele in einen inneren Spiegel der Objekte, die sie erkennt. Von den Eindrücken der Dinge berührt, wird sie aus der potentiellen Ähnlichkeit, die sie mit allen Dingen hat, zu aktueller Ähnlichkeit übergeführt. Ihre sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten gehen geistiger Weise in die partikulären Besonderheiten der Dinge über; in ihrem denkenden Verhalten kommen die allgemeinen Wesenheiten der Dinge zu geistiger Nacherzeugung. Hierin, daß sich die Seele, ohne ihre eigene Wesensform zu verlieren, in die Wesensform des Erkannten hinüberbildet, bezeugt

sich ihre unkörperliche Natur; bedeutet doch die Materialität starre Gebundenheit und Unfähigkeit über sich hinauszugreifen. Den Abschluß und die Spitze des Erkenntnisaktes bildet das innere Wort, durch welches das gesprochene (äußere) Wort erst Seele und Bedeutung gewinnt. Es ist das volle Verständnis des Erkannten, die reine intellektuelle Wirklichkeit des letzteren, die ganz zu geistiger Lebendigkeit gewordene Spiegelung, die sich vom potentiellen Grunde des Intellekts ablöst, um im Subjekt dem Subjekt gegenüberzutreten. Das innere Wort, völlig von der Natur des Geistes, offenbart doch völlig den gespiegelten Gegenstand. Die eigene Beschaffenheit verbirgt es, um in der Hindeutung auf das Objekt, auf das Andere, Gegenüberstehende, restlos aufzugehen.

Man sieht, Thomas führt, durch den Aristotelismus bereichert, den Prozeß des Erkennens viel genauer aus, als es Augustin vermocht hatte. Und mit viel besserem Rechte geht er dazu über, diese Analogien theologisch zu verwerten. Dem älteren Philosophen waren die Einsichten, die er über die Natur des menschlichen Erkennens gewonnen hatte, eine unerlaubte Brücke gewesen, um in das Rätsel der Dreieinigkeit zu dringen. In dem „Einen" des Neuplatonismus gibt es ja kein Selbstbewußtsein. Thomas wendet das neue Begriffsmaterial, das ihm zur Verfügung steht, umso einwandsfreier auf den Gottesbegriff an, der ihm philosophisch gegeben ist, nämlich auf den actus purus des Aristoteles.

Der Stagirit hatte seinen Nus durchaus einfach, eingliedrig gedacht, dennoch drei Bestimmungen von ihm ausgesagt: erstens, daß er sich denke, zweitens, daß er im Selbstdenken sich selbst genüge, drittens, daß er als höchster Zweck Ziel alles Strebens und

aller Liebe sei, selber aber wegen seiner Selbstgenügsamkeit nichts außer sich liebe, ja, als reine Aktualität nicht einmal zu lieben vermöge. Nicht als Liebender, sondern als Geliebter bewege er die Welt. Die letztere Bestimmung muß jedem christlichen Philosophen, dem Gott die Liebe ist, Verlegenheit bereiten. Auch bei Thomas ist es nicht als Resultat gedanklicher Entwicklung, sondern als gläubige Versicherung aufzunehmen, wenn er trotz seiner peripatetischen Voraussetzungen von dem erbarmenden Willen, der überfließenden „Güte"[1] und Freigebigkeit Gottes sprechen kann. Um so eleganter versteht es der Aquinat, an der Hand der beiden anderen Bestimmungen, den einen ungeteilten actus purus des Stagiriten in den dreigliedrigen Prozeß der christlichen Trinität hinüberzuführen[2].

Ist nicht die Ähnlichkeit, die die erkennende Seele mit dem erkannten Objekte annimmt, eine innere Geburt in ihrem eigenen Wesen aus ihrem eigenen Wesen? Es kann nicht anders sein, wenn Gott, als der ewige Selbstdenker, sich ewig erkennt. Auch sein Denken muß sich zu einem Spiegel machen, seit Ewigkeit gemacht haben, damit er in dem Spiegel sich selber mit allen Vollkommenheiten, die er hat, lesen kann. In geistiger Geburt muß in ihm das innere Wort entspringen, aus dem ihm sein eigenes Wesen, bewußt geworden und verstanden, entgegenleuchtet. Vielmehr Gott ist, nach der peripatetischen Auffassung des Thomas, seiner niemals unbewußt gewesen. Er wäre nicht höchste Aktualität, wäre er

---

[1] Hierüber sehe man § 15. S. 253.

[2] K. Werner „Der heilige Thomas von Aquino", 3 Bde. (1859), speziell Bd. II; Delitzsch „Kritische Darstellung der Gotteslehre von Thomas von Aquino", Leipzig 1870.

nicht alles, was er sein kann, seit Ewigkeit in vollster Wirklichkeit gewesen. Das ist bei uns anders. Wir wechseln zwischen erkennenden und nichterkennenden Zuständen und werden, auch wenn wir erkennen, geistige Spiegel nur so weit, als die Anregung äußerer Objekte reicht. Zwar ist unsere Seele der Möglichkeit nach alles. Aber jeder Eindruck, der von außen kommt, vermag nur die ihm entsprechende Erkenntnisanlage anzuregen und zu seinem Bilde zu machen. Dadurch entsteht in der Seele eine „species" (Ähnlichkeit) des Objekts, statt daß sie in ihrer ganzen Wesenheit Bild wird. Gott als höchste Aktualität bedarf keiner Anregung, um zu erkennen. Er hat darum nicht einzelne geistige Bilder „in" sich, sondern sein ganzes Wesen ist sein Bild, in dem er alles, was in ihm enthalten ist, mit einem Schlage erkennt. Weil Gottes Wesen ihn ewig spiegelt, sprechen wir von der ewigen Geburt des Sohnes in Gott. Der Sohn ist Gottes ewiges Gespiegeltsein und ewiges sich-selber-Aussprechen in innerem Wort.

Aber spielen nicht wir hier bloß mit Worten? Ist es nicht immer dasselbe Sein Gottes, das wir bald so bald so wenden und nach verschiedenen Beziehungen betrachten? Haben wir nicht einfach Gottes Selbsterkenntnis in ihre logischen Momente zerlegt? Nein, antwortet Thomas und folgt hiermit wieder der augustinischen Vorlage. In Gott seien alle logischen Momente lebendige Realitäten. Indem jene Wechselbeziehungen zeitlos aufleuchten, falten sich in der einen göttlichen Wesenheit innere Potenzen auseinander und weben ineinander. Gottes Denken sei wirklich ein immerwährendes geistiges Gebären des Sohnes, und entsprechend schließe sich in Gottes Wollen eine dritte innergöttliche Potenz, der Geist,

auf. Das zweite Moment im Begriffe des aristotelischen actus purus, seine Selbstgenügsamkeit, erscheint hier auf dem Plane.

Sofern sich nämlich Gott denke, sei er in der geistigen Aktualität, die ihm eigentümlich ist. Wäre es möglich, daß letztere einmal stockte, daß Gott, statt wirklich zu denken, nur in der Potenz zu denken verbliebe, so würde er sofort anfangen, sein Denken zu begehren; wie sich jedes Ding nach derjenigen Betätigung sehnt, in der sich sein Wesen entfaltet. Wird die Wesensform, solange sie nicht erreicht ist, erstrebt, so muß sie, verwirklicht und zuteilgeworden, ein Gegenstand der Liebe, der Befriedigung sein. So ist es bei Gott. Indem er sich ewig erkennt, ist es, als erfüllte sich ihm jeden Augenblick sein Streben nach Denkbetätigung, d. h. er besitzt sich ewig als Gut: wir verstehen, warum ihn Aristoteles den Seligen, sich selbst Genügenden, nennen muß. Mit solcher Liebe zu sich, dem Erkennenden, tritt Gott in eine neue Selbstbeziehung; er tritt sich als Gegenstand des Selbstwollens gegenüber. Das Wollen charakterisiert sich nach Thomas nicht als Erzeugen eines Bildes, sondern als Streben und Bewegung aus innerem Drange, was man bildlich als Hauchen (spirare) ausdrücke, und so sei das Fließen jenes Liebesprozesses in Gott der heilige Geist. Da er in Gottes Selbsterkennen, d. h. der schon entfalteten Subjekt-Objektbeziehung gründe, müsse gesagt werden, daß der Geist gemeinsam vom Vater und vom Sohne ausgehe.

Während nun aber der actus purus des Stagiriten göttliches Selbsterkennen und weiter nichts war, bedeutet für Thomas die Selbstschau Gottes zugleich die Schauung eines intelligibelen Kosmos. Er wendet, mit anderen Worten, mit Augustin den neuplatonischen Gedanken, daß sich der Logos in eine Vielheit

von Ideen entfaltet, indem er auf Gott blicke, dahin um, daß Gott alles Denkbare miterblicke, indem er sich erblicke, daß ihn derselbe erkenntnislose Spiegel, der ihm sein ewiges Antlitz zustrahle, in den Zügen dieses Antlitzes die Welt, vielmehr eine Unendlichkeit von Welten, sehen lasse[1].

Indem nämlich Gott sich selbst auffaßt, faßt er notwendig zugleich jegliche Weise auf, wie sich seine Einheit auf die unterschiedliche Vielheit außer ihm bezieht. Er würde seine eigene Wesenheit nicht vollkommen begreifen, wenn er sie nicht in ihrer besonderen Ähnlichkeit mit allen Arten und Graden des Seienden und Möglichen begriffe. Nicht nur, daß er, in seinem Begriffe eingeschlossen, die Vollkommenheiten aller Dinge denke, wie sie in solchem Grade den Dingen selbst nicht zukommen; haben sie doch alle ihre Realität nur durch Teilnahme am göttlichen Seinsquell. Auch sogar die Materie sei in dem Begriffe, den Gott von sich selbst habe, ideell repräsentiert. Zwar ähnele sie, als reine Möglichkeit, der göttlichen Aktualität am wenigsten. Aber sie habe doch dies von ihr, daß sie, bei aller Wesenlosigkeit, „sein“ könne.

Kurz, Gottes Selbstoffenbarung in seinem ewigen Worte bedeutet nach Thomas zugleich den urbildlichen, ideellen Kosmos von allem, was logisch möglich ist. Gott, setzt er hinzu, erfasse diese universale Weltidee (die Summenidee alles Denkbaren)[2] in einem Akte, und doch sei in letzterem zugleich der eigentümliche Gedanke jeder Wesenheit in scharfer Besonderung gegeben. Alle Wesenheiten stünden expliziert vor der göttlichen Anschauung. Nicht alles freilich, was Gott erkenne, lasse er ins

[1] Vgl. oben bei Augustin, S. 213.
[2] Anders Augustin, s. oben S. 241.

dingliche Dasein treten. Vieles wese und gelte nur als zeitlose Wahrheit und sinke aus dem reinen Ansichsein nicht in den Fluß der Zeiten hinüber. Erst Gottes Wille bestimme, welche Wesenheiten dinghafte Existenz annehmen sollen. Diese führe er aus der bloßen Idealität in den Fluß der Zeiten hinüber und schaffe sie aus dem Nichts.

Damit stoßen wir auf Thomas' Begriff von der Schöpfung und sehen, wie er der actus purus-Lehre des Aristoteles ein zweites fremdes Reis aufpfropft. Das erste stammte aus dem augustinischen Neuplatonismus: Gott, der sich selbst denkt, wird zum göttlichen Denker des intelligibelen Kosmos. Das zweite Reis stammt aus dem biblischen Theismus: der aristotelische Gott, der sich selbst liebt, wird durch seinen Willen zum liebenden Urheber der Raum- und Zeitwelt. Der Stagirit hatte seinen actus purus in reinem Denken ausruhen lassen. Für Thomas gibt es eine höhere Seligkeit Gottes, in der sich sein Wesen reicher vollendet. Sie besteht darin, daß sich seine vernünftige Tätigkeit nicht nur in sich, sondern auch, wie schon Dionys gelehrt hatte, nach außen entfaltet, und daß sie von allem, was der Verwirklichung fähig ist, das Vernünftigste (die beste aller dinglichen Welten) aus sich heraussetzt.

Mit anderen Worten, Gottes Streben wird von der Idee des Guten geleitet, und das heißt jetzt seine „Liebe". Er erwählt das Beste, weil es vernünftiger ist, daß solches, als daß minder Gutes existiere. Darum hat Gott unter den verschiedenen möglichen Dingwelten gerade die unsrige verwirklicht. An Gesamtvortrefflichkeit überragt sie alle die anderen. So haben denn alle gegebenen Dinge ihr Wesen von Gottes Denken und ihr Sein von Gottes Liebeswillen. Indem dieser das Allerbeste dessen, was in

raumzeitlicher Wirklichkeit dasein kann, tätig hervorbringt (siehe da, es war alles sehr gut!) aktualisiert sich die göttliche Vernünftigkeit erst ganz.

Wir haben uns überzeugt, wie scharfsinnig Thomas die Begriffe der peripatetischen Philosophie zu handhaben weiß. Zugleich haben wir aber auch wahrgenommen, wie dennoch seine Gottes- und Schöpfungslehre im wesentlichen ein ebensolcher Buntscheck von Bibel, Augustin und Aristoteles ist, wie Augustins Gottes- und Schöpfungslehre ein Zwitter von Neuplatonismus und christlichem Persönlichkeitsglauben gewesen war. Ja, noch mehr! Die entscheidungsvollsten Fragen, bei denen der Gegensatz zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus, ja, letzte Gegensätze in der religiösen Spekulation überhaupt hervorbrechen mußten, hat unser Denker im Hintergrunde gelassen.

Ungelöste Probleme verdunkeln seine glanzvolle Beschreibung des göttlichen Selbstbewußtseins. Allzu psychologisch klärt Thomas dies Weben und Leben innerster Beziehungen auf, die, weil Gott die höchste Wirklichkeit ist, in persönliche Wesenheiten umschlagen. Wohl ist, und nicht erst durch Thomas, das erkenntnislos wesende Eine des Neuplatonismus durch den Begriff eines aktiven Denkwesens, und es ist der alte Emanationsgedanke durch den Begriff einer geistigen Geburt abgelöst: aber läßt sich die intelligente Urtätigkeit, die sich durch ihr bloßes Erkennen zu geheimnisvoller Dreiheit entfaltet, wirklich als Tätigkeit und Selbstbewußtsein festhalten?

Thomas versichert, daß in Gott alle logischen Beziehungen zu Realitäten umschlagen. Aber ist damit eine Realität von Persönlichkeiten gewonnen? Viel eher bedingt die Wirklichkeitsgeltung der Beziehungen, daß die Einheit des Selbstbewußt-

seins, von der man ausgegangen war, zerfällt und sich in das Zusammenweben dreier unpersönlicher Potenzen verwandelt, für welche die Einheit, die sie zusammenhält, erst nochmals gesucht werden müßte. Statt in den Anfang göttliches Selbstbewußtsein zu setzen und es in das Gewebe personifizierter Beziehungen aufzulösen, will es konsequenter erscheinen, ein höchstes überpersönliches Übereines anzunehmen. Gottsubjekt (der Vater) müßte aus einer scheinbar selbst produzierenden (dabei doch zerfallenden) Einheit zu einem Momente jener wirklich produzierenden Einheit gemacht werden; d. h. aus letzterer, dem Ureinen, bräche in unlösbarer Gesamtbewegung, das In- und Miteinander dreier metaphysischer Potenzen, Gott-Subjekt, Gott-Objekt und Gott-Geist (Sein, Wahrheit und Liebe) sogleich zusammen hervor.

Doch nehmen wir an, es bleibe bei einer intelligenten Urtätigkeit. Wäre es wirklich gestattet, dies göttliche Selbstbewußtsein, das im Anfange stehen soll, mit dem actus purus des Stagiriten zu verselbigen? Gewiß hatte auch Aristoteles seinen actus purus als lauterste Wirklichkeit bestimmt und dessen Tätigkeit in das reine Denken verlegt. Aber man erinnere sich, ein logistischer Gottesbegriff hatte hierbei hineingespielt. Der Stagirit hatte der Einheit, der Gesetzlichkeit, die die Welt als Zweck durchwaltet und bewegt, das denkende Selbstbewußtsein gleichsam angehängt. Die Einheit war Grundbestimmung, das Denken war Zutat, und so gab sich der actus purus mehr als selbstbewußtes Sein, denn als selbstbewußtes Subjekt. Daran, daß etwa erst das Denken Einheit und Gesetzlichkeit aus sich erzeuge, hätte Aristoteles nicht im Traume gedacht; wäre doch die logische Grundlage seines Gottesbegriffs, Gottes

Geltung als Gesetzlichkeit, die aus sich heraus wirkt und bewegt, zertrümmert worden.

Eben hier erhob sich die eigentliche Schwierigkeit für die christlichen Philosophen, die mit augustinischen Gedankengängen arbeiteten und sie in die aristotelische Begriffssprache übersetzten. Für sie mußte die Frage brennend werden, wie sich in Gott Einheit, Sein und Selbstbewußtsein verhalten. Das war die Frage, die recht eigentlich berufen war, die Geister zu scheiden. Gerade Thomas wählte hier den farblosesten und bequemsten Weg, sich auf einer mittleren Linie zu halten. Sein zurückhaltender Standpunkt zeigt sich darin, daß er versucht, obiges Verhältnis analytisch aufzufassen. Er nimmt nämlich an, daß in Gottes Einheit sein Selbstbewußtsein, in Gottes Selbstbewußtsein seine Einheit eingeschlossen sei. Ausdrücklich lesen wir bei ihm: „Dei esse est Dei intelligere", d. h. ausdrücklich ließ er den peripatetischen actus purus in der Schwebe zwischen den logischen und psychischen Bestimmungen, in denen er ihn vorfand.

Diese Antwort schnitt zwar a limine allerlei unliebsame Folgerungen ab, die sich aufdrängen mußten, sobald man daran ging, das Verhältnis von Gottes Einheit und Selbstbewußtsein anders zu bestimmen. Es ließ sich ja denken, daß beide seit Ewigkeit synthetisch zusammengesellt seien. In der Tat schritt man bald dazu, letztere Vorstellung auszubilden. Kühnere und entschlossenere Geister als Thomas wandten sich ihr zu, freilich taten sie das von sehr entgegengesetzten Seiten.

Auf der einen Seite finden wir Meister Eckehart (gest. 1327). Für ihn steht im Anfange die göttliche Einheit (Gottheit genannt), lichtlos und dunkel. In dieser erwache in einem Prozesse, der über dem

Unterschiede von früher und später hinausliege, das unendliche Denken, so daß Gott als sich erkennendes Subjekt-Objekt erst dadurch möglich werde (die Einheit setzt Gott). Einst hatte Augustin vom menschlichen Selbstbewußtsein behauptet, daß es aus einer lichtlosen Kenntnis, die der Geist ursprünglich von sich habe, hervorquelle. Der Kirchenvater zog hieraus die Parallele für das göttliche Selbstbewußtsein nicht, Eckhart zieht sie und kehrt damit noch einmal zu einem eigenartigen Neuplatonismus zurück.

Es läßt sich indessen auch umgekehrt annehmen, daß Gottes Denken und Wollen vorangehe und alle Einheit und Gesetzlichkeit als gültig setze. Wer das Verhältnis so betrachtet, führt das unendliche selbstbewußte Sein, das halb persönlich, halb unpersönlich schillerte, entschlossen in den Begriff des selbstbewußten Subjekts hinüber. So dachten die beiden Schotten, Duns (ca. 1274—1308) und Occam (gest. 1347). Ihnen ist Gott nicht mehr, wie es die vorangehenden christlichen Denker gelehrt hatten, absolutes Denkwesen, sondern absolutes Willenswesen von unbegrenzter Machtsphäre. Nicht nur, daß er der Schöpfer aller Dinge ist; sein unendlicher Wille ist auch über die logische und sittliche Gesetzlichkeit erhaben. Das Wahre und Gute bestimmen nicht den göttlichen Willen als reale ewige Notwendigkeiten, denen zu entsprechen er verpflichtet wäre. In absoluter Freiheit bestimme vielmehr Gott, was gut und wahr sein soll. Hätte er den Totschlag oder ein anderes Verbrechen vorgeschrieben, so wäre dieser kein Verbrechen, keine Sünde. Hier hat der Psychologismus die logische und ontologische Grundlage des aristotelischen Gottesbegriffs völlig verschlungen.

Wie Gottes unbegrenzte Willkürfreiheit hiernach voraussetzt, daß er nach Belieben gut und böse hätte anders fixieren können, so resultiert auch weder die Schöpfung, noch die Erlösung aus einer inneren Nötigung, unter der Gott stände. Zum rechten Verständnis göttlichen Wesens gehört vielmehr — immer von diesem Standpunkte aus — die Einsicht, daß ihn überhaupt keine Notwendigkeit zwingt, so oder so zu handeln. Man wendet ein, Gott zuzutrauen, er hätte nicht schaffen, nicht erlösen können, oder er hätte anders schaffen, anders erlösen können, als er getan habe (indem er z. B. statt zu einem Menschen, zu einem Stein wurde), heiße behaupten, daß er einer andern Natur fähig sei als er sie habe, es heiße den innern Widerspruch in sein Wesen hineintragen. Allein Duns und Occam setzen gerade darein die tiefste Wesenheit Gottes, daß er ein absolut freies Willensvermögen habe, und zur gleichbleibenden Natur des letzteren gehört es eben, sich in einzelnen Willensakten zu äußern, die ebenso gut nach dieser wie nach jener Richtung ausfallen können.

Es ist klar, daß diese Auffassung allen Versuchen, Gottes Tun beweisend zu begreifen, den Boden abgräbt. Gibt es keine logische und ethische Notwendigkeit, der Gott folgt, bestimmt sich umgekehrt erst aus der Richtung seines Beliebens, was gut, aus der beliebigen Richtung seines Denkens, was wahr sein soll, so wird man vergebens nach einer logischen oder ethischen Ableitung seines Tuns ausspähen. Wir können niemals einer Handlung Gottes, wie die Scholastiker wollten, aus der Vernunft gewiß werden, sondern haben die Geschichte seines Wirkens schlechtweg als Offenbarung hinzunehmen, deren Mund die Kirche ist.

§ 19.

Duns' voluntaristische Fassung des Gotteserlebnisses. Beginnende Scheidung der Begriffe „Frömmigkeit" und „Sittlichkeit".

Keineswegs erschöpft sich die Spekulation der Thomas und Duns in Betrachtungen über den Gottesbegriff. Sie richtet sich auch auf das Gottesgut. Im besondern sind hier die Bestimmungen des letztgenannten Mannes von großer Tragweite; schließen sie doch einen neuen Begriff der Frömmigkeit ein.

Bis auf Duns kannte man nur zwei Weisen, zu vollkommenen Leben zu gelangen. Einmal jenen mönchischen Betrieb von Selbstüberwindungen, denen der Geruch der Heiligkeit anhing. Die Minoriten hatten diesen Betrieb bereichert, indem sie den hohlen Mönchsegoismus auf das Werk am Nächsten lenkten. Doch blieb es ein äußeres Dienen um Verdienstlichkeit vor Gott. Den Lohn erwartete man im Jenseits. Daneben die Vergottungsmystik, damals die hohe Schule, die einzige, die es gab, um die Seelen vom Äußerlichkeitsgeiste zu befreien. Die asketischen Übungen waren hier nicht mehr darauf berechnet, Verdienstlichkeit zu erwerben, sondern in den Kern der Seele einzukehren. Weit hinten lag die Stimmung, jenseitigen Lohn von Gott zu empfangen. Den Mystiker trug das kühnere Streben, unter Sprengung der Ichform selber zu Gottes Seligkeit zu werden. Ein Übersteigerung des Denkens seit Plotin, das Übermaß leidvoller Jesuanschauung seit Bernhard, soll diese Sprengung der Ichform herbeiführen.

Der Franziskaner Duns[1] erneuerte den Geist seines Ordens und hob ihn aus der Verflachung heraus, in die er durch die tote Nachahmung des apostolischen Lebensideals geraten war. War einst bei Franz das äußere Handeln zu der inneren Liebesbewegtheit, die in seiner Seele geglüht hatte, von selbst hinzugekommen, so lehrte auch Duns noch einmal das Gottesgut, um das man sich mühte, im inneren Willen aufzusuchen. Es komme weder darauf an, die Leiden Jesu zu beschauen, noch darauf, einer gewaltsamen Heiligkeit nachzujagen: es gebe ein Drittes, die Gelassenheit des Willens in Gott. Das ist die zu seiner Zeit neue Frömmigkeitsform, die Duns gefunden hat.

Der Gegensatz zu Thomas, ein Gegensatz, der sich über einer gemeinsamen Grundlage erhebt, hat ihn auf diesen Fund geführt. Man erinnert sich, daß der Gottesbegriff des Duns psychologistisch war. Einen starken psychologistischen Einschlag zeigte auch der Gottesbegriff des Thomas. Hier wie dort ist in Gott Wollen und Denken, nach Art unserer Seelentätigkeit, eingelegt. Wer Gott überhaupt mit psychischen Tätigkeiten ausstattet, kann mehr das Denken oder mehr das Wollen Gottes betonen. Thomas hat den Nachdruck auf Gottes Denken, Duns auf Gottes Wollen gelegt. Letzterer setzte nicht einen unpersönlichen Gottesbegriff dem psychologistischen Gottesbegriffe gegenüber (wie später Eckehart), sondern hob innerhalb des psychologistischen Gottesbegriffs den Gott-Woller über den Gott-Denker empor. Dieser

[1] R. Seeberg „Die Theologie des Duns Scotus" Leipzig 1900; H. Siebeck: „Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern". Zeitschr. für Philos und phil. Krit. Bd. 112 (1898).

Abweichung der Ansichten über das Wesen Gottes entspricht, daß beide Männer auch das Gottesgut verschieden auffassen.

Thomas findet letzteres in der Richtung einer intellektualistischen Mystik und zwar derjenigen, die auf die intuitive Anschauung Gottes[1] geht. Die Mystik der Jesu-Anschauung tritt bei ihm zurück. Das Recht solcher intellektualistischen Mystik sucht der Aquinate mit der alten Weisheit des Aristoteles, daß sich der Kern unseres Wesens nur in der höchsten Erkenntnis befriedige, neu zu stützen.

Die Vernunft, hören wir, bewege den Willen dahin, daß er nach Vollendung ihrer eigenen vernünftigen Tätigkeit, als dem wahren Gute, strebe. Letztere Tätigkeit sei in der bloß logischen Erkenntnis der Welt, selbst Gottes, bei weitem nicht vollendet. Erst in der einstigen überirdischen Anschauung Gottes werde sie ganz zum Ziele gelangen und das erreichen, was alle ihre Weiten und Tiefen ausfülle, Gott. Auf diese geistige Schauung gehe die letzte Sehnsucht des Vernunft-Willens. Gott selbst forme sich dann in die menschliche Vernunft ein und überforme sie, wodurch sie sich, in der Gnade erst ihre Natur vollendend, zu einer höheren Stufe des Seins und der Tätigkeit erhebe[2].

Unstreitig ist die Seligkeitstheorie des Aquinaten der flachen Auffassung überlegen, als rühre das letzte Sättigungserlebnis des Willens daher, daß Lustgefühle in der Seele spielen. Die Seligkeit ist kein Angefülltsein mit Lust, so gewißlich Lust die tiefste Sättigung des Willens begleitet, sondern der Gott-

---

[1] Harnack a. a. O. II 491: „Alle wollten der Erkenntnis und damit des Lebens der Gottheit teilhaftig werden“.

[2] Bäumker a. a. O. S. 349.

erlebende findet sich von einem geistigen Hochwert erfüllt. Über alle äußeren Schein- und Halbwerte, ebenso über das leere Ichsein findet er sich hinausgehoben. Im gegenwärtigen Gehalte einer höchsten Werthaftigkeit bereichert sich sein eigenes Sein, daß es zu überindividuellem Gehalt und Fülle kommt und nun erst wesenhaft wird. Ein Belebungsstrom fließt in den Tiefen der Seele, durch den sich alles Seelenleben in Geistesleben wandelt. Dementsprechend wird in der innersten Kammer des Willens nicht Lust geliebt, sondern die Gegenwart Gottes wird geliebt. Wo dieser Strom fließt, darin sich die Schein- und Halbwerte vernichtigen, die Voll- und Ganzwerte erst recht verlebendigen, mag das Stillwerden jeder Wertsehnsucht vielleicht hinterher Lustgefühle auslösen, wie sich Wellen kräuseln, wo Abgründe des Meeres fließen. Der abgründige Strom bleibt dennoch etwas anderes als das Wellenspiel[1].

Thomas hat hiervon das Negative erkannt, daß das erfüllende Erlebnis, das den Gotterfüllten erfüllt, nicht die Lust ist, die von der Lebendigkeit des Wertes herkommt. Lust ist ein bloßes Widerfahrnis. Die Seligkeit dagegen ist für Thomas eine geistige Operation; sie ist nämlich die Erkenntnis, die sich auf jenen Wert, als ihr Objekt, richtet. Aber der gotterfüllte Mensch lebt nicht primär in der Erkenntnis, und wäre die Erkenntnis auf Gott gerichtet. Kann sich doch die Erkenntnis von Gott erst dann klar und deutlich entwickeln, wenn sich der Wille zur Vorstellung Gottes vorher hinneigt. Vielmehr, der Wille, der sich auf Gott richtet, ist überhaupt nicht primär auf die Vorstellung Gottes, sondern auf Gott selbst gerichtet. Er will Gott haben und leben und ihn

[1] Vgl. Schwarz „Psychologie des Willens“ und „Grundfragen der Weltanschauung“.

nicht bloß in einer Vorstellung erkennen. Zwar sagen die Verähnlichungstheorien peripatetischer Herkunft, Gott erkennen sei dasselbe, wie ihn haben. Indessen wer das Gottesgut hat, dem ist anders zumute, als wenn sich sein Wille bloß mit Lust oder mit Erkenntnis erfüllte. Die Kontemplation als solche läßt das Innenleben leer, mag sie sich noch so sehr an- und überspannen. Mit Gott erfüllt sein, sättigt den Wesens-, nicht den Wissenshunger. Es heißt geistig sein, nicht erst Geistiges erkennen.

Es ist die folgenreiche Leistung Duns', daß er als Erster diese Zusammenhänge erkannt hat. So psychologistisch überladen seine Gottesvorstellung ist, so psychologisch wahr sind — innerhalb des Rahmens eines transzendenten Gottesbegriffs — seine Ausführungen über das Gottesgut.

Ihm steht klar vor Augen, daß man die Seligkeit in der Vollendung des Willens, nicht in der Vollendung der Erkenntnis erlebt; trete doch letztere zur Vollkommenheit des Willens nur hinzu, ebenso wie die Freude, in welcher der Wille das gegenwärtige, durch den Verstand bloß vorgestellte höchste Gut ergreift.

Worin aber besteht die Vollendung des Willens, jene Leistung, mit der der Wille zur Ruhe kommt und die Seligkeit erfährt? Duns nimmt an, daß das Willensleben des Menschen von Natur gespalten sei. Die niederen sinnlichen Triebe widerstreiten den sittlichen Strebungen. Wohl habe Gott der Seele, als Einwohnung seines heiligen Geistes, eine Fähigkeit des Vorziehens eingeflößt, durch die ihr die geistigen Ziele ergötzlicher als die sinnliche Lust erscheinen. Immer sei er bereit mit der Belebung dieser Wertungsart die sittliche Entschlußkraft des Menschen zu beleben. Darin besteht seine göttliche Mitwirkung bei unsern sittlichen Entschlüssen. Aber solche Mit-

wirkung sei an die freie Unterwerfung unter Gottes Willen geknüpft und setze aus, sobald der Mensch nur seinem eigenen Willen folgen wolle.

Dieser Eigenwille ist nach unserm Denker die Sünde und Unseligkeit. Er ist Sünde; denn mag der selbstwillige Mensch in seinem Handeln gelegentlich das Rechte (d. i. das von Gott als sittlich Verordnete) treffen, er trifft es nicht, weil es das Rechte, sondern weil es ihm genehm ist, er ergreift es in der subjektiv-schwankenden Wertmarke, die er ihm beilegt, nicht insofern er Gottes Wertgebung respektiert. Der Eigenwille ist zugleich Unseligkeit. Denn er ist in der Vielheit und dem Widerstreite seiner Begehrungen in sich selber zerrissen[1].

Anders, wenn sich der Wille auf Gott als höchstes Gut richtet. Wir können aber Gott als höchstes Gut nur ergreifen, insofern wir ihn als Wille ergreifen, d. h. indem wir ihm gehorchen. Der Akt liebenden Gehorsams, eine Willenstat, ist der Akt der Aneignung des höchsten Gutes oder die Seligkeit. Mit ihm wird uns Gott gnädig und schenkt uns wieder seine Mitwirkung in dem Widerspiele des sinnlichen Begehrens und sittlicher Strebungen, deren wir uns nun befleißigen, weil er sie verordnet hat. Der Widerstreit unserer eigenwilligen subjektiv bedingten Wertgebungen hört damit auf; all unser Handeln schließt sich in dem liebenden Gehorsam unter Gottes Herrschaft, der das gesamte geschichtliche Leben lenkt, einheitlich zusammen.

[1] In der Sprache meiner „Psychologie des Willens“: Sobald der Mensch seinen Willen nicht unter Gottes Willen, sondern über diesen setzt, schlägt ihm das synthetische Vorziehen, dessen Richtung nie schwankt, in analytisches Vorziehen um, dessen Richtung immer schwankt. Sein sittliches Vorziehen wandelt sich in naturhaftes.

Solche Liebesunterwerfung unter Gottes Weltbeschluß ist nach Duns durchaus ein freier Akt des Willens. Weder werde er, wie das Denken, vom Naturzusammenhange beherrscht, der dem Denken die Objekte lieferte. Sei doch alles Wollen selbsteigene Spontaneität, das eine Objekt als Wert anzunehmen, das andere als Unwert zu verwerfen[1]. Aber auch nicht einmal Gottes Gnade könne jenen entscheidenden Willensakt in uns hervorrufen, sondern höchstens erleichtern. Wohl nennt ihn Duns einen Akt „übernatürlicher Liebe". Indessen das Übernatürliche liegt nicht im Akte, sondern im Objekt. Weil es das überweltlich Gute ist, nimmt er von diesem die einzigartige Färbung der Seligkeit an.

Die obigen Gedanken bedeuten einen neuen Frömmigkeitsbegriff. Sie fegen über den religiösen Intellektualismus hinweg und streuen eine Fülle von Keimen aus, die nacheinander, teilweise im Widerstreite gegeneinander, aufgehen sollten. Nur eine intellektualistische Vergottungsmystik hatte bis dahin dem Äußerlichkeitsgeiste begegnen können, der sich mit mönchischer Werktätigkeit, wo sie auftrat, so leicht verband, um sie in ein Dienen um jenseitigen Lohn zu verwandeln. Der Vergottungsmystiker erwartet keinen Lohn von Gott, sondern weiß Gott selbst zu genießen. Indem sein Erkennen über die Hüllen von Zeit, Raum und Bewußtsein vordringt, eint sich sein Denken mit dem ewigen Denken, darin

[1] Seeberg a. a. O. S. 89 ff., 456 ff., 462, 530. Vgl. Schwarz „Grundfragen der Weltanschauung", S. 175: „Das Vorziehen (Wollen) entkleidet die Motive ihrer psychischen Natur, verwandelt sie in Werte und nimmt sie in Beziehung auf Wertnormen. ... Es ist frei vom Motivzwang, weil es die Motive zu neuen Erfahrungen, Werterfahrungen, umlebt, wenn es auch in den Motiven lebt. Freiheit ist das Reich der Werte".

Gott, im aristotelischen Sinne, selber selig ausruht. Daß Gott ein Denkwesen sei, steht hier ebenso im Vordergrunde, wie es für Duns bestimmend wird, daß er die Göttlichkeit Gottes in die unendliche Aktivität des göttlichen Willens verlegt. In dem Menschen, der in Gott eintaucht, wirkt nach dem Franziskaner-Denker nicht mehr der eigene, sondern Gottes Wille und hiermit flutet in seine Seele die Seligkeit, in der Gott selber steht, hinüber.

Wenigstens läßt sich Duns' Seligkeitstheorie so deuten (also im Sinne einer voluntaristischen Vergottungsmystik), ohne derart gedeutet werden zu müssen. Die Mitwirkung Gottes beim menschlichen Handeln, die mit dem Akte unserer Liebesunterwerfung wieder einsetzt, könnte ganz wohl auf eine völlige Passivität unseres Willens hinauskommen. Nur noch Gottes Wille wirkte im Frommen, sein Gehorsam wäre gerade die Form, in der er ganz unmittelbar und ausschließlich den seligen Willen Gottes selber erlebt. Tatsächlich sind nach Duns gewisse Mystiker aufgetreten, die sich solcher Deutung befleißigt haben. Sie lassen den menschlichen Willen in bewegungsloser Ruhe völlig erstarren und dafür den göttlichen Willen als abgründiges Genügen, als in sich verschwiegene Stille, eingetauscht werden. Eine neue voluntaristische Vergottungsmystik ist damit in der Tat an die Stelle der intellektualistischen gesetzt.

Die Grundmeinung des Duns ist es nicht, daß mit der Unterwerfung des menschlichen Willens unter den göttlichen beide identisch werden. Einheit, kein Einssein. Die Einheit mit Gott töte die menschliche Eigenart nicht, sondern vollende sie, indem sie den Dualismus des niederen Trieblebens gegen den Vernunftwillen aufhebe und alle besseren Seelen-

kräfte einheitlich belebe. Diese seien belebt, sie erstarren nicht in mystischer Untätigkeit, die gottwillige Liebe sei nicht passiv. Vielmehr durchdringe und ergreife letztere die natürlichen Betätigungen und setze sie zu dem höchsten Zwecke, dem transzendenten Beschlusse, nach dem Gott die Welt regiere, in einheitliche Beziehung.

Ebensowenig bewirkt nach Duns' Grundmeinung die gottinnige Liebe eine Erhöhung unseres Seins. Daß wir durch sie zu sittlichem Leben aufwachen, bedeutet nicht, daß wir einen Wesenszuwachs erfahren, nicht, daß uns vermöge der Nähe Gottes eine neue Geistigkeit durchdringt, die uns innerlich verwandelt. Indem wir Gottes Geboten gehorsamen, bewegt sich vielmehr jetzt unser Leben in einer Reihe von „sittlichen" Handlungen, die lediglich in Gottes Willen, nicht in der Einheit einer neuen Gesinnung geeint sind. Die Addition noch so vieler Gott gefälliger Handlungen ergibt noch keine lange geistige Eigentätigkeit, aus der sich eigentümliche Tugenden, die nirgends vorgeschrieben sind, von selbst entzünden.

Die Lohnsucht freilich, die auf jenseitigen Entgelt rechnet, ist und bleibt ausgeschieden. Während sich der fromme Himmelsspekulant darum unter Gottes Willen ordnet, weil er für saures irdisches Tun künftige Herrlichkeit ernten möchte, lehrt Duns in der Unterordnung unter Gottes Willen als solcher die Seligkeit zu finden. Gott will nichts anderes von den Menschen, als daß sie ihm in Liebe und Gehorsam anhängen, und so kann der von Gott geschaffene Mensch nicht froh, der Nähe Gottes nicht gewiß, seiner Mitwirkung nicht fähig werden, als bis er in selbständiger Entschließung diese Willensstellung

zum transzendenten Gott, dem Herrscher Himmels und der Erden, gefunden hat[1].

Auch die Stoiker hatten einst gefordert, daß sich unser Wille zustimmend in die Macht, die die Welt lenke, schicke. Aber ihnen war jene Macht Weltvernunft, für unseren Denker ist sie waltender Herrenwille. Dort eine immanente Gottheit, die uns selber als unser vernünftig Teil durchlebt. So genügt es, ein Leben der sittlichen Vernunft zu führen; das *ist* schon frommes, gotterfülltes Leben. Hier der strenge Gebieter, der sich wegen unseres Ungehorsams von uns getrennt hat und durch keine Vergottungsmystik in uns hineingezogen werden kann. Auch durch sittliches Leben als solches wird er nicht gewonnen, es sei denn, daß es aus Fügsamkeit des Willens, nicht aus bloßer Einsicht der Vernunft, hervorgehe. Das Sittliche ist ja nach Duns nichts Einsichtiges, sondern erst durch Gottes Willen sittlich. Erst weil Gott vorher ein bestimmtes Verhalten zu demjenigen bestimmt hat, wegen dessen Befolgung er den Menschen gnädig sein will, läßt er es ihnen hinterher durch Einwohnung seines Geistes vorziehenswert und sittlich gut erscheinen. Sie erwerben mit solchem Handeln Verdienst vor ihm, nicht insofern sie es aus Gründen der praktischen Vernunft erwählen, sondern wenn sie es darum erwählen, weil sie ihren Willen in den seinen befehlen. Der Fromme macht sich Gottes Willen zum Eigentum, der Sittliche stoischer Zeichnung handelt nach ethischer Einsicht. Beide Lebensgebiete, Frömmigkeit und Sittlichkeit, sofern letztere als praktische Vernünftigkeit gefaßt wird, be-

[1] Seeberg a. a. O. S. 659: „dominatio—subiectio das ist die Religion“. „Die Empfindung, daß Gott der Herr ist und daß ihn zu lieben des Daseins letzter Zweck ist.“

ginnen jetzt auseinander zu weichen. In Wahrheit treibt Duns' neuer Begriff der Frömmigkeit dahin, daß sich von ihr der Kreis der Sittlichkeit überhaupt scheidet.

Gäbe es nämlich etwas, worin der Fromme unmittelbarer und dringender Gottes Willen sehen zu sollen glaubte, als in den Gegenständen seines sittlichen Werthaltens, so würde er jener unmittelbaren Vorschrift gehorchen, und das Streben nach ethischer Richtigkeit des Handelns würde ihm daneben äußerlich und untergeordnet erscheinen. Wiese ihn der Finger Gottes etwa auf Fasten und Kasteien, auf die Regelung des Lebens nach den Geboten kirchlicher oder klösterlicher Zucht, so würde er seine fromme Willenshingabe daran betätigen und hier den Genuß der Seligkeit suchen. Oder vergewisserte er sich, daß schon allein die gläubige Überzeugung, durch Jesus erlöst zu sein, die gottgefällige Willenshingabe sei, so würde er im Erleben dieser Überzeugung seine Einigung mit Gott und seine Seligkeit erleben. In beiden Fällen würde das Gebiet des Sittlichen aufhören, mit dem Bedürfnis nach religiöser Beruhigung des Menschen äußerlich, wie bei Duns, verquickt zu sein. Die Marke der Gefälligkeit vor Gott würde aus den ethischen Handlungen schwinden, die eigenen, immanenten Nötigungen des sittlichen Lebens könnten, wie sie Duns von der Herrschaft der ratio befreit hat, auch von aller transzendenten Heteronomie befreit, für sich hervortreten, und der Sauerteig der ethischen Ideen könnte alle natürlichen Verhältnisse frei und selbständig durchdringen. All dies sittliche Handeln bliebe, wohlgemerkt für die Stellung des Frommen zu Gott, sekundär; wird doch letztere einzig und allein durch Umwandlung der Eigenwilligkeit in Gottwilligkeit entschieden. Aber seine Kräfte würden für sittliches Handeln um so freier werden, je weniger Tätigkeit

nach außen durch das religiöse Gewißwerden absorbiert würde.

Freilich müßten sich die frei gewordenen Kräfte den sittlichen Aufgaben auch wirklich zuwenden und die werbende Macht der letzteren müßte auch wirklich empfunden werden. Gerade der religiös befriedigte Mensch, zumal derjenige, der sich einem transzendenten Gotteswillen versöhnt weiß, mag leicht der Feinfühligkeit ermangeln, um auf den eigenen reinen Anreiz des sittlich Wertvollen zu reagieren. Die Gefahr eines moralischen Quietismus liegt hier nahe, wo die heftigste religiöse Bewegung den Willen ergreifen kann, ohne daß er sittlich belebt wäre. Alles Handeln, in wie moralische Formen es sich kleide, entspränge nur gottwilligem Gehorsam, statt aus der inneren Fülle ethischer Ergriffenheit. Das unmittelbare Fazit der Dunsistischen Lehre *ist* solch moralischer Quietismus.

Der Standpunkt des Schotten birgt doch auch Keime, um ein besseres Verständnis des sittlichen Lebens erwachsen zu lassen. Ihm gelten die Tugenden als göttliche Gebote. Der Wille Gottes, nicht die Vernunft des Menschen, bestimmt, was gut und recht sein soll. Die Meinung, die das ganze Griechentum beherrscht und am stärksten in der Stoa durchbricht, als wäre das sittliche Leben ein Leben der praktischen Weisheit, vernünftiger Einsicht, ist hier im Prinzip verlassen. Sittliche Werte und Unwerte, erkennt Duns, sind logisch unableitbar. Es handelt sich um Lebensmächte, die den Willen ergreifen, nicht um Folgerungen, die die Vernunft zieht. Freilich findet Duns, gegenüber dem ethischen Intellektualismus der Antike, nicht den richtigen voluntaristischen Gegensatz. Er erkennt nicht, daß das sittliche Leben auf autonomen Bewegungen beruht,

die den Willen von innen her ergreifen, daß hinter den Handlungen, die man sittliche nennt, ein sich selbst setzendes geistiges Wesen durch das natürliche durchbricht. Der sittliche Inhalt reduziert sich ihm auf auswärtige Vorschriften, die uns Gott doch wieder durch Vermittelung der Vernunft als zu kennende, wenn auch nicht zu erkennende, zunächst einmal vorhält, das neue Leben darauf, daß Gottes neu zufließende Hilfe alsdann die sittliche Kenntnis mit voluntaristischen Gewichten belebt und den ihm zugeneigten Willen auch ihr sich zuneigen läßt, so daß letzterer der sinnlichen Gegenwirkungen Herr zu werden vermag[1]. Gewisse Hemmnisse von seiten des „natürlichen Teils“ unseres Wesens erscheinen weggeräumt, eine innere sittliche Willensbewegung, die sich vom religiösen Gehorsam unterschiede, ist nicht gewonnen.

Die Folgezeit betonte stärker, daß der Gemeinschaft mit Gott, in die der Gottwillige wieder aufgenommen ist, eine neue sittliche Bewegung im Menschen folgen müsse. Dem Menschen werde neben

[1] Wo auszuführende Handlungen als sittliche (= gottgewollte) nur gekannt sind, muß ihnen in der Tat erst besonderer übernatürlicher Einfluß eine willensbewegende Kraft gegen die sinnlichen und egoistischen Antriebe leihen. Nur solcher direkter übernatürlicher Einfluß kann zudem verhüten, daß Furchtimpulse vor göttlicher Strafe oder Erwartungen von jenseitigem Lohne der Vorstellung jener Handlungen ihr voluntaristisches Gewicht leihen und damit doch wieder im Sinne desselben Egoismus verfälschen, dessen Antrieben gerade entsagt werden soll. Gottwilligkeit ist die gewollte Empfänglichkeit für die unmittelbare Gewalt des göttlichen Plazet, und diese unmittelbare Gewalt des göttlichen Plazet erscheint dem Frommen als eine Besitznahme seines Willens durch den göttlichen Willen. Gott wird ihm zum Reiter, der in ihm reitet.

der Aufhebung seiner Vernunft und der Abschwächung seiner Begierden ein neues Lebensprinzip zuteil. Sittlichkeit sei mehr als Wiederherstellung menschlichen „Gehorsams" aus Fall und Ungehorsam. Sie sei ein Neuwerden des Willens aus göttlichem Geiste, nein, sie sei Auferstehung göttlichen Geistes im menschlichen Willen selber. Man schritt so, auf den Wegen des Duns, über Duns hinaus. Man hörte zunächst auf, die Willensunterwerfung unter Gott sich in die Befolgung einzelner Vorschriften zersplittern zu lassen. Man (Luther) faßte die Liebe zum Herrn der Welt als innere Totalität auf, die sittliches Leben aus sich hervorbringe. Aber weil man diese innere Totalität aus der Gemeinschaft mit einem Gott gewonnen sein ließ, den man fortfuhr als transzendenten Gebieter zu sehen, weil man folglich dessen heilige Kraft in die Liebe, die er forderte, wie von auswärts einströmen ließ, blieben noch lange die Grenzen sittlichen Lebens und religiösen Gehorsams verwischt. Die Sittlichkeit wurde nach wie vor von der Frömmigkeit her bestimmt gedacht, die eigene geistige Unendlichkeit der Pflicht blieb unentdeckt. Erst mußte unter dem Antriebe bürgerlicher, staatlicher und humaner Notwendigkeiten praktisch sittlich gearbeitet, der Gedanke des weltlichen Berufs mußte zum Erlebnis, die innere Majestät der sittlichen Pflicht mußte empfunden werden: bis die Gewißheit durchbrach, daß die sittlichen Werte eine sich selbst setzende und in sich selbst werbende Göttlichkeit sind, unendliches Geistesleben, das inmitten unseres Seelenlebens aufsteigt und unserer Willensbereitschaft harrt, um sich durch uns geschichtlich zu entwickeln, indem es uns übergeschichtlich entwickelt. Eine geistige Richtung freilich strebte schon im Mittelalter zur Ahnung, noch mehr, zur

Schauung solcher Höhe empor. Vor uns tritt die gewaltige Gestalt des deutschen Mystikers Eckehart.

§ 20.

Eckeharts Vergeistigungsmystik[1].

A. Seine Lehre von Gott, der in uns geboren wird.

In dem Dominikaner-Mönche Eckehart (1250 bis 1328) begegnet uns ein Mann von ungewöhnlicher Geisteskraft. Sein axiologischer Ideenflug gemahnt an den kosmologischen Eriugenas, trotzdem er die Schriften des letzteren nicht gekannt haben dürfte. Diese waren seit 1225 dem Gebrauche entzogen. Nicht auf Eriugena, sondern auf Augustin und Dionys, Bernhard und Thomas beruft sich Eckehart, um freilich Gedanken zu entwickeln, die in ihren letzten Spitzen weit über die Meinung seiner Gewährsleute hinausstreben. Auch von Duns hat er manches gelernt, so polemisch er gegen dessen Metaphysik gestimmt war.

Eckehart war eines ganz und gar, was der nur kosmologisch interessierte Eriugena nicht war: Axiolog, Mystiker. Mit allen Fasern drängt es ihn zum Schmecken des Gottesguts. Nur von hier aus ist er an der Fassung des Gottesbegriffs interessiert und wendet ihn immer von neuem um und um.

---

[1] A. Lasson „Meister Eckhart der Mystiker". „Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland" (1868), abgekürzt L; J. Bach „Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation" (1864), abgekürzt B; Büttner „Meister Eckeharts Schriften und Predigten" Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben. 2 Bde. Abgekürzt E bei Zitaten aus dem ersten, E II bei Zitaten aus dem zweiten Bande. Rittelmeyer „Meister Eckeharts Frömmigkeit. Eine psychologische Studie". Monatschrift für Pastoraltheologie IV, S. 47 bis 77 (1908).

Knüpft er zunächst an Thomas, insbesondere an dessen Dreieinigkeitsspekulation an, so weiß er bald den Gottesbegriff des (auch von Thomas hochgeschätzten) Dionys darüber zu bauen. Beider Gedanken werden in sinniger, wenn auch nicht unerhörter, Weise kombiniert. Hierdurch gewinnt man auf den ersten Anblick den Eindruck einer gewissen Unselbständigkeit, dem viele Kirchenhistoriker allzusehr nachgegeben haben. Aber um den Abgrund seines Gotteserlebnisses zu deuten, konnte sich Eckehart nur vorübergehend damit befriedigen, die metaphysischen Gedanken des Thomas und Dionys durcheinander zu ergänzen. Je tiefer er jenes durchdenkt, um so klarer ringen sich eigene Gesichtspunkte von großartiger Kühnheit durch. Zusehends wandelt sich unter der Wucht der neuen Begriffe noch einmal seine Gottesvorstellung. Zum Schlusse steht eine Gedankenwelt vor uns, deren Höhe erst in neuerer Zeit, von der Philosophie Fichtes, wieder erreicht worden ist.

Eckehart knüpft sein religiöses Erleben an den Begriff der Dreieinigkeit, insbesondere an denjenigen der vorzeitlichen Sohnesgeburt, an. Diesen hatte Augustin spekulativ ausgebildet, Thomas mit aristotelischem Begriffsgewebe erst neuerlich durchflochten: im *Zentrum* der Seligkeitslehre hatte er bei keinem der beiden Denker gestanden. Anders bei Eckehart. Der deutsche Meister kann sich nicht genug darin tun, immer wieder diesen Begriff zu betrachten und in jenem geheimnisvollen Vorgange, dadurch aus der Unergründlichkeit Gottes das „Wort“ geboren wird, zu *leben*. Gott will mit diesem Prozesse, darauf konzentriert sich das religiöse Bewußtsein des gotttrunkenen Mannes, nicht bei sich stehen bleiben. Er will damit in menschliche Seelen kommen.

Doch wie? Was hätte die Seele mit dem Dreieinigkeitsprozesse, dabei der Vater im Logos, wie in einem geistigen Spiegel, ewig sich selbst erblickt, zu tun? Nichts, wenn sie so ganz und gar nur das Gefäß des Zornes wäre, als welches sie bei Augustin erschienen war. Möglicherweise mehr, wenn sich in ihr unverlöscht und unverlöschbar, noch eine Spur jener Gottebenbildlichkeit fände, in der sie einst von Gott ausgegangen ist. Alles, unermeßlich viel, um so unermeßlicher, je mehr man darüber nachdenkt, wenn man das Gotterleben der Seele unter das Licht aristotelischer Erkenntnislehre stellt.

Die Seele verähnlicht sich mit dem, was sie erkennt. Indem sie alle Dinge erkennt, ist sie alle Dinge. Aus diesem Quell- und Kernpunkt will Eckehart selber seine höchsten und heimlichsten Gedanken verstanden wissen. „Könntet ihr das recht verstehen," sagt er, „so verständet ihr meine Auffassung und den Grund meiner gesamten Anschauungsweise" (E 150).

In Wahrheit beherrscht noch mehr, als der Satz selber, seine Umkehrung unsern Denker. Ein gotterkennender Mensch ist gottähnlich, in die Seinsweise Gottes geht die Seele, die ihn erkennt, über und nimmt an seiner unbewegten Seligkeit teil: so wendet sich der Lehrsatz des Aristoteles, daß die Seele in gewisser Weise alles wird, was sie erkennt, auf unsere Erkenntnis Gottes an, und so haben schon viele Mystiker vor Eckehart gedacht. Ein Gott ebenbildlicher Mensch ist gotterkennend, nein, er ist Gottes eigene Erkenntnis, in ihm vollzieht sich der ewige Selbstbewußtseinsprozeß Gottes: das ist die Umkehrung des Satzes, und diese mit größtem Nachdrucke geltend gemacht und theologisch durchgedacht zu haben, ist Eckeharts eigentümliche Stärke und Leistung.

Wir müssen einen Augenblick bei jener mittelalterlichen „Spezieslehre" verweilen, die damals Gemeingut der Erkenntnistheoretiker war. Alle Wahrnehmung endlicher Dinge galt als ein Erkennen durch repräsentative Bilder, „species" genannt, die nicht sich zum Bewußtsein brächten, sondern das, wovon sie Bilder seien. Die Sonne erkennt man hiernach durch eine Spezies, d. i. einen geistigen, in der Seele auflebenden Spiegel der Sonne, ein Stück Holz durch eine ebensolche Spezies des Holzes usw. Die Seelenkräfte, dachte man, schöpfen solches Bild von den äußeren Gegenständen gleichsam ab und ziehen es, als die Form des Objekts, ohne dessen Materie, in sich hinein, oder, wie andere den Prozeß auffaßten, die Seele geriete unter der Einwirkung der äußeren Objekte in einen Zustand, in dem sie sich den Dingen geistig verähnlicht und insofern deren Form annimmt. So oder so ziele die geistige, der Seele einverleibte, bezw. von ihr dargelebte Form „dahin, dessen Bild oder Form sie sei" (E 37/8), und solches Zielen bedeute, weil hier das Bild oder die Spezies psychische Lebendigkeit habe, daß wir das Objekt erkennen (E 150)[1].

Das Bildsein der Seele, hörten wir, ist Erkennen des Objekts, nach dem sie geformt ist. Sie ist wie ein Spiegel, der sich dessen bewußt wird, womit er sich verähnlicht hat (was sich in ihm spiegelt). Kein endliches Ding freilich ist imstande, die Seele vollständig zu formen, ihre ganze Empfänglichkeit auszufüllen. Es ist, als ließe seine Spezies einen Rest

[1] Vgl. Schwarz „Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode". Erster Abschnitt: Das Problem des unmittelbaren Erkennens in der Scholastik, S. 6—91. Siehe auch oben bei Thomas (S. 318).

zurück, in dem die Seele nicht Form würde, oder auch, als ob das Eindringen dieser Spezies (ihr Geformtwerden in der Weise des betreffenden Objekts) sie verhinderte, die ihr selber eigentümliche Form anzunehmen, auf die sie nach der ganzen Tiefe ihres Wesens angelegt ist.

Wie steht es nun mit der Seele eines Menschen, wie Jesus? In ihr war die Ähnlichkeit mit Gott durch und durch lebendig, sie war ein restloser Spiegel Gottes, und damit hatte er schon die tiefste und wahrste Gotteserkenntnis. Noch mehr! Ein reines Bild von Gott[1], einen Spiegel, der allen Glanz und Reichtum göttlichen Wesens restlos spiegelt, ein inneres Gleichnis seiner selbst, gibt es ja auch in Gott selber. Das überzeitliche Wort (Logos, verbum mentis, intelligibele Spezies), das Gott immerwährend zu sich spricht, der Sohn, den er ewig aus sich gebiert, um ewig in ihm sich selbst zu erkennen, ist jener Spiegel. Die Seele eines Menschen, der, wie Jesus, ganz und gar gottförmig geworden ist, und der Logos, in dem sich Gott in sich selbst spiegelt, unterscheiden sich in nichts mehr. Die Seele ist selbst zum Spiegel, in dem sich Gott erkennt, zur göttlichen Spezies, geworden. Sie hat nicht nur die Erkenntnis von Gott, sie ist Gottes Selbsterkenntnis; oder wie sich Eckehart mit einer gelegentlich schon vor ihm gebrauchten Wendung ausdrückt: „die Geburt des ewigen Sohnes" (das Aussprechen des göttlichen Worts) findet in solcher Seele statt.

Nicht einzig der Seele Christi war es gegeben, daß sie Gottes lebendiger Spiegel, die Stätte seiner Sohnesgeburt werden, das Wort, das er zu sich selbst

[1] Wenn man die Ähnlichkeit mit dem, der über alle Form und Gestalt ist, als „Bild" bezeichnen darf.

spricht, empfangen konnte. Jeder Menschenseele eignet die gleiche Anlage. Jede hat bei ihrem zeitlosen Ausgange die Ebenbildlichkeit mit Gott mitbekommen und trägt sie als latente Möglichkeit, als ihren innersten Kern und Gotteskeim, noch stetig in sich. Diesen unsern letzten heimlichen Seelengrund, aus dem alle einzelnen psychischen Kräfte erst hervorquellen, nennt Eckehart das „Fünklein". Gelänge es, die Wesenheit unseres Seelengrundes rein zu entfalten, das, was er als Möglichkeit enthält, zur Wirklichkeit zu bringen, so würde auch unsere Seele aktuell gottförmig werden, und ihr gottförmiges Sein wäre auch bei uns in einem und demselben Prozesse Gotterkennen, wie Gottes Erkennen. Die ewige Sohnesgeburt, wie sie in Jesu Seele geschah, würde auch in unserer Seele geschehen. Selig, wenn wir dahin kommen! „Was hülfe es mir", sagt Eckehart, „einen vollkommenen Bruder zu haben? Ich muß selbst vollkommen werden" (E 97). „Daß Christus selig ist, macht mich nicht selig, sofern ich nicht selber Christus werde, nicht selbst als Gottes Sohn geboren werde" (L 205, 318)[1].

Dies Ziel zu erreichen, scheint es am nächsten zu liegen, das heilige Leben Jesu nachzuahmen (E 24; II 27). Ihn hat nichts als seine Gottesanlage bewegt, er hat nichts gehandelt und gedacht, als was dem Ewigkeitsgrunde in ihm entsprang. Denken und handeln wir, wie er, so wird sich, könnte man schließen, unsere Seele ähnlich mit Christus und damit zu reinster Gottebenbildlichkeit gestalten. Diesen Weg sind die Minoriten gegangen. An ihrem Willen, nach Christi Vorbild Armut und Leiden zu ertragen, schätzt Eckehart einen richtigen Kern. Gern spricht

[1] „Warum ist Gott Mensch geworden? Damit ich als Gott geboren werde, derselbe wie er" (E 32, 142).

er in seinen eigenen Predigten von Armut und Leiden. Zumal das Leid, mit seiner alle Weltlust brechenden Kraft, weiß er zu preisen: „Leiden ist das schnellste Roß, das euch Gott näher bringt“[1]. (E 22).

Dieser franziskanische Weg der Nachahmung Christi vermag aber dem deutschen Meister nicht letztlich zu genügen. Wenn er von Armut spricht, meint er eine ganz andere Armut, mit der verglichen die der Minoriten noch lüstern und gierig ist, eine Armut, vor deren unüberbietbaren Inhalts- und Bedürfnislosigkeit unsere Sinne schwinden. Und er kennt ein schnelleres Roß als Leiden, das nicht nur uns in Gottes Nähe, sondern Gott mitten in uns hineinbringt.

Jedes endliche Objekt, weiß Eckehart (vgl. oben S. 344)[2], hindert die Seele, die Form anzunehmen, die ihrer eigensten Natur entspricht. So wird sie erst dann ihr wahres, auf Gott angelegtes, Wesen erreichen, wenn wir das Wissen um alle endlichen Objekte aufgeben. Lassen wir von ihnen im Sinnen und Trachten, Vorstellen und Denken ab, vergessen wir sie und uns selber, die wir als endliche Ich in sie verstrickt sind, geben wir allen nach außen gerichteten Kräften der Seele Urlaub und ziehen uns ganz in die Abgeschiedenheit des Fünkleins zurück, so wird dies in hellem Lichte aufstrahlen. Die Seele zu reiner Gottesempfänglichkeit geworden, empfängt dann Gott[3]. Sie nimmt Gottförmigkeit an, wie brennendes Holz die Natur des Feuers (II 75/6), und

[1] Man vergleiche hiermit die stoische Schätzung der Leidlosigkeit!

[2] „Wer alle Dinge empfangen will, muß erst alle Dinge dahingeben“. „Soll Gott eingehen, muß das Erschaffene herausgehen“ E 46, 18 f., 113 II 5.

[3] E 14: „Leer sein von allem Erschaffenen heißt Gottes voll sein“. E II 71 f.

erlebt in sich die Geburt des Sohnes, des ewigen Worts. Dies tritt feierlich in ihre Stille hinein, während alle äußeren Stimmen schweigen.

Der Schmerzensreiche, der von endlichen Dingen noch leiden, der Arme, der ihren Wert noch negieren kann, steht also erst im Vorhofe zu Gott[1]. Denn er blickt noch auf die endlichen Dinge und steht im Verhältnis zu ihnen. Eins mit Gott ist nur der Abgeschiedene, der sich und alle Dinge mit ihrer Lust und Unlust, ihrem Wert und Unwert innerlich hinter sich gelassen hat. Selbst der Demütige will noch immer etwas, nämlich geringer sein. Nur der Abgeschiedene will nichts und will darum auch nichts sein. Er hat nicht nur die Ichsucht, sondern sogar die Sucht, Etwas zu sein, verloren. Alle Seelenkräfte, die ihn auf die endliche Welt einstellen, ruhen bei ihm (E 11). Berührte ihn dagegen das geringste Bild einer Kreatur, so müßte sofort Gott aus seiner Seele weichen. Ja, wenn die Seele in der Empfindung Gottes noch die leiseste Empfindung von sich hätte, wäre sie schon auf falschem Wege (L 189, 288; E 113); z. B. wenn sie nach Gott um innerer Erquickung oder des Himmelreichs oder ewiger Seligkeit willen, überhaupt darum strebte, damit ihr etwas anderes zuteil würde, was nicht Gott ist, und wären es noch so geistliche Güter (E 42, 160f.; L 237) oder Tugenden (E II 201). Sogar, wer nach Gott selbst (E II 51) mit irgend einem Bilde oder Begriffe strebte, ihn als Wille oder Sein oder Güte oder Dreiheit auffaßte (E 67, 167, 163/4; II 169), oder wer sich visionär in das Bild Christi versenkte (E II 183), faßte damit

[1] Solange man Leid hat um ein Ding, ist Gott noch nicht geboren (L 188).

etwas auf[1] und wäre noch nicht ganz arm und abgeschieden.

Der wahrhaft Arme und Abgeschiedene muß sich völlig vernichtigen. Er hat nichts, weiß nichts, will nichts. Er hat auch nicht den Willen, Gottes Willen zu erfüllen, sondern begehrt überhaupt nicht mehr (L 257; E 171), nicht einmal mehr Gott[2]. Er ist seines geschaffenen Willens ledig, wie er es war, da er noch nicht war. Seine Seele ist ganz reine, dem Nichts gleiche, Empfänglichkeit geworden, aller Widerstand, daß Gott in ihr geistig leben könnte, ist verschwunden und nun wirkt Gott darin, wie er in sich selber wirkt. Er spiegelt sich in ihr, wie in seinem Sohne. Sie sieht ihn in seinem eigenen überkreatürlichen Lichte, erkennt ihn mit seinem Erkennen, liebt ihn mit seiner Liebe[3]. Das ewige Spiel der Dreieinigkeit findet in ihr statt. Schauend ist sie nun selber das Geschaute und hält, wovon sie selber gehalten wird[4].

---

[1] „Wo sich Gott wissen will, darf dein Wissen nicht bestehen".

[2] „Tust du das, was imstande ist, dich in Gott einzubilden mit der Absicht, daß es dies vollbringe, so wird das Werk durch diese fremdartige Nebenabsicht geradezu sündhaft und entfernt dich von Gott" L 238, E II 169.

[3] Wir müssen Gott mit Gott selber erfassen, umgeprägt werden in die Form, die nicht Form, noch Gestalt hat (E 186, 188; vgl. II 147).

[4] E 52, 96; II 83 ff., 122, 139 f., 147 f. Oben ist aus dem Wesen der Seele heraus geltend gemacht worden, daß sie sich aller Dinge enthalten muß, um die in ihr angelegte Formung durch Gott zu erlangen. Dasselbe folgt aus dem Wesen der göttlichen Tätigkeit. Wie schon wir in gewisser Weise das Nichtsein beleben, wenn wir mitten im Winter eine Rose vorstellen (E 158), (darum das Vorstellen Abbild Gott-Vaters, des Schöpfers sei, E 83), so sei Gottes Tätigkeit ganz und gar schöp-

Das Aufleuchten des göttlichen Erkenntnisprozesses in der Seele läßt sich auch dahin wenden, daß sich Gott in jene ergieße. Gott sei, sagt insofern unser Mystiker, das Mitteilendste, was es gibt. In maßloser Güte habe er unsere ganze Seligkeit in ein Empfangen seiner gelegt, und warte nur darauf, daß ihn die Seele in sich einlasse und seine Dreieinigkeitsbewegung aufnehme (E 10, 52). Er sei immer bereit in uns einzugehen, wenn nur der Mensch ihm bereit sei. „Der Mensch entferne sich von Gott oder nähere sich ihm, Gott entfernt sich doch nimmer. Er bleibt immer in der Nähe stehen, und kann er nicht darinnen bleiben, so entfernt er sich doch nicht weiter, als bis vor die Tür" (L 163; E 15, 71/2; II 28). Darum sollen wir uns niemals, weder um unserer Schwäche, noch um unserer Sünde willen fern von Gott glauben, sondern stets dessen gedenken, daß uns Gott näher ist als wir selbst. Wenn wir in den Grund unserer Seele zurückgehen, finden wir ihn. Dort ist in uns selbst ein Abgrund des Nehmens, wie Gott ein Abgrund des sich Gebens ist. Wohl strömt auch sonst Gott ohne Unterlaß in die Kreaturen ein. Indem er Wesen ist, gibt er allen Dingen Wesen, und ist ihnen näher, als sie sich selbst sind. Aber diese allgemeine Nähe Gottes in den Dingen genüge nicht, damit sein

---

ferisches Vorstellen im Nichtsein (E 158, L 231). Der Kreatur komme es zu, aus Etwas Etwas zu machen. Aber Gott komme es zu, daß er aus Nichts Etwas mache. Darum „soll Gott Etwas in dir oder mit dir machen, so mußt du zuvor zunichte geworden sein" (E II 169, L 205, 171). Ist diese Bedingung erfüllt, ist die Seele wieder das Nichts geworden, das sie war, ehe sie für sich selber wurde, dann muß aber auch Gott wirken (E 71, II 145/6). Sie wird von Gott überformt und einerlei mit der ewigen Spezies, in der er sich selbst und in seinem Ebenbilde alle Dinge sieht (E 190).

Selbstbewußtseinsprozeß in sie eingehe. Das hänge an der sie auszeichnenden Sonderart der Seele, psychische Lebendigkeit zu sein. Einzig in die Seele trete Gott, wenn sie sich als Spiegel seiner selbst ihm bereit gemacht habe (L 169, E 45). Dort gebäre er sich, so daß Gottes Sohn der Seele Sohn werde (E 18, 13, 27, 36, 110/11).

Ebendamit muß notwendig Licht, Gnade, Seligkeit in die Seele kommen. „In jener Geburt findest du alles Gute; sie versäumend, versäumst du alles Gute“ (L 195; E 45, II 66, 187). Der alte mystische Gedanke bricht hier durch, daß wir in Gottes Seligkeit eindringen und sie als unsere eigene erleben, wenn wir in seinen Erkenntnisprozeß eindringen. Wir werden selbst „zur Seligkeit“ (L 202), aber auch „zur Wahrheit“ und „Liebe“ und „Gerechtigkeit“. Wir verselbigen uns mit Gottes Wesenheit in allen seinen Potenzen, die sich in der Dreieinigkeit entfalten. Indem wir Sohn geworden sind, steht in uns die ewige Wahrheit aller Kreaturen. Heiliger Geist geworden, werden wir zur Liebe und Gerechtigkeit. Wir werden in ihm gewissermaßen verbrannt, so daß wir schmelzen und ganz und gar zur Liebe werden (L 200, 267; B 128).

Jenes, daß uns die Wahrheit aller Dinge zu eigen wird, entspricht der augustinisch-thomistischen Auffassung, daß Gott im Logos, also auch in der Spezies gewordenen Seele, zugleich mit sich selber das ewige Wesen aller Kreaturen erkenne[1]. Der Abgeschiedene hatte die irdischen Dinge hinter sich gelassen. Nun

[1] „Indem der Vater seinen Sohn anschaut, bilden sich alle Kreaturen vor als etwas Lebendes“ (E 200). „Gott ist ein Wesen, das aller Kreaturen Wesen in sich hat“ (L 136, E II 111). „Alle Dinge sind dem inwendigen Menschen nur eine innere göttliche Bestimmtheit“ (E II 40).

wird ihm gegeben, daß er alle Kreaturen veredelt in Gott und Gott in allen Kreaturen genießt. „Wer die Dinge läßt, sofern sie ein Nichtiges, Zufälliges sind, der erwirbt sie, sofern sie ewig und reines Wesen sind. Wer alle Dinge gelassen hat in ihrer niedersten Form und wo sie sterblich sind, der empfängt sie wieder in Gott, wo sie in Wahrheit sind“ (E 141; L 188, 270). Vielmehr er selbst, der mit Gott eins gewordene Mensch ist der Logos (die Wahrheit), der mit Gott alle Kreaturen hervorbringt (L 207; E 2/3).

Wie der gottförmige Mensch mit der wesenhaften Wahrheit des Logos eins wird, so auch mit der wesenhaften Sittlichkeit des heiligen Geistes, d. i. mit der Liebe. Es gibt Gerechtigkeit und Liebe, die Kreatur ist, d. h. von Gott der Seele eingeflößt wird. Aus Begnadung, nicht aus Sittlichkeit, die in der Seele west, fließt dann das Handeln und verkünstelt sich, wie bei den Propheten, zu Tugenden, denen das sonstige Tun widerspricht (L 268). Den Seelen dagegen, in denen Gott geboren ist, steht Gott nicht als ein höherer gegenüber, dessen Gnade sie bedürften, der sie auch nur begnaden könnte, dem sie gar in Gehorsam dienen müßten. Die heilige Liebe und Gerechtigkeit (die nicht Kreatur, sondern Gott ist), die als Geist mit der Sohnesgeburt entspringt, sind sie selbst geworden[1]. Ihr Tun ist daher kein Kampf und Krampf von Tugenden oder guten Werken (E II 242), sondern immer dieselbe Güte und Liebe. Sie besäßen nicht einmal mehr das Vermögen, unsittlich zu handeln, denn wo immer sie wirken, wirkt die Gerechtigkeit (E 140; L 267, 199). Nicht auch, daß sie um eines endlichen Zweckes willen wirkten. Ihre wesenhafte Gerechtigkeit wirkt sich selbst aus, wie das Leben sich selbst der höchste Zweck ist, der

[1] E 100, 136; II 57 ff.; L 235, 272, B 1289.

zum Handeln drängt. In ihrer lebendigen Güte brauchten sie nur auf einen Stein zu treten. Das wäre in höherem Sinne ein heiliges Werk, als wenn jemand, der mehr an sich selber dächte, den Leib des Herrn nähme (E II 5; L 235, 282/3).

Aber weit entfernt, daß sie bei beschaulichem Leben stehen blieben! In der gottgeformten Seele, führt Eckehart aus, tritt Gott an die Stelle der Vernunft und übernimmt als „Werkmeister", als „Seele der Seele" die Beherrschung der Seelenfunktionen, die vorher jene ausgeübt hatte[1]. Hatte die Vernunft die Seelenkräfte nach außen bewegt, indem sie sie vom Standpunkte des Einzelseins beherrschte, so erfüllt sie nun Gott mit der Wesenhaftigkeit seiner Dreieinigkeit und drängt sie vom Standpunkte des alleinen Seins zur Tätigkeit. Der Mensch als Einzeldasein hat aufgehört und ist alles in allem geworden (E II 73). Überfließende, allumfassende Güte wirft sich da aus dem Seelengrunde in die Kräfte heraus, daß sie nicht ruhen bleiben können, sondern den Strom der Liebe auf alles, was unter ihnen ist, weiter ergießen (L 200, 264; E 46, II 68). Ein von göttlicher Liebe durchwester, sie seiender Mensch kann die Seligkeit in sich nicht lieber als in einem anderen haben und ist immer zu Werken der Liebe bereit[2]. „Wer mehr Willen hat, lehrt ausdrücklich der Meister, hat auch mehr Liebe" (E II 16; L 222). Er wird lieber dem Hungrigen Speise reichen, als sich derweilen in innerer Beschauung ergehen. „Und

[1] E 56 ff., 62,81, 178; L 91, 165, 207, 261; II 8, „Gott wird ihm zur Welt" II 47.

[2] „Solange du einen andern weniger lieb hast, als dich, hast du dich nicht in Wahrheit lieb", E 98, 134. Vgl. E II 124: „an jedem Platze der nächsten Forderung entsprechen", L 244.

wäre einer verzückt wie St. Paulus, und er wüßte einen Kranken, der eines Süppleins von ihm bedürfte, es wäre viel besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung und dientest dem Dürftigen“ (E II 17; L 263). So der Mensch, in dessen Seele die wesenhafte Liebe, die selber Gott ist, lebt. Er bleibt nicht in der Lust der Beschauung stehen, die die Dinge überfliegt, sondern greift in letztere hinein und handelt (E II 43, 124).

Man kann die bloße träumerische Beschaulichkeit kaum drastischer verwerfen, als es der deutsche Mystiker tut. „Wer von Gott mehr zu erlangen glaubt in inwendiger Stille, Andacht, sanfter Rührung und besonders enger Verbindung als bei dem Feuer oder im Stall, der tut nicht anders, als wenn er Gott einen Mantel ums Haupt wände und ihn unter eine Bank versteckte“ (L 283). Eckehart weiß, daß die göttliche Liebe eine treibende Kraft (E II 80) ist, und daß Gott in einem Menschen, der in fauler Andacht einschläft, ohne Gottes Werke zu wirken, überhaupt noch nicht geboren ist[1]; wie sehr ers sich einbilden und besorgt sein möge, seine Stunde der Erleuchtung zu verlieren[2].

Unser Denker verlangt „Ledigkeit“, d. i. „Abgeschiedenheit“. „Beschaulichkeit“ dagegen lehnt

[1] Nicht in Maria, sondern in Martha ist das höchste Gut zum Wesen geworden und sie kann es deshalb in einem wirkenden Leben ausprägen (L 262, E II 116 ff.), in dem sie stets frei und ohne Warum gegenwärtige Forderungen ergreift (E II 151).

[2] „Man soll der Innerlichkeit nicht entgehen oder sie vergessen, sondern in ihr, mit ihr und durch sie soll man wirken lernen, sodaß man die Innerlichkeit heraufführe in die Wirksamkeit und die Wirksamkeit hineinleite in die Innerlichkeit und sich so gewöhne, in Ledigkeit zu wirken.“ L 264/5.

er durchaus ab, außer wenn er bei dem Worte an „Abgeschiedenheit“ denkt. Abgeschiedenheit: der Standpunkt, daß ich alle endliche Lust und Liebe, Leid und Sorge um die Dinge aufgegeben habe, daß ich in der Liebeswilligkeit zu ihnen von mir und ihnen als Sonderexistenzen nichts mehr weiß. (Ihr Wesen ist mein Wesen, weil ich das Wesen der Wahrheit, des Logos, angenommen habe). Darum wäre es aber auch falsch, wenn ich als Einzelwesen zu Gott als Einzelwesen ein Verhältnis suchte, und das geschieht in der Beschaulichkeit und allerlei frommen Gefühlen. „Es sind tausend Menschen tot und im Himmel“ (E II 18, 187). Was hätten die an Gott zu beschauen, die ihn wesenhaft in sich tragen? Wem Gott noch ein Gott ist, an den er immer glaubt denken zu müssen, der hat ihn überhaupt noch nicht. „Vergeht der Gedanke, so vergeht auch sein Gott“ (E II 8; L 283). Wem Gott wesentlich innewohnt, für den ist Gott kein Objekt fürs Vorstellen, kein Gebieter für den Willen mehr, sondern seine eigene, innerlich lebendige Geistigkeit, die ohne Warum auf Tätigkeit drängt (E 100, 136, II 10).

Deutlich tritt der Gegensatz gegen Duns hervor (E 170, 174). Der Mensch muß gewillt sein, Gottes transzendenten Willen zu erfüllen, hatte der Schotte gelehrt. Mit dieser Bereitwilligkeit sei er fromm. Sache seiner Tugendhaftigkeit sei es, den göttlichen Herrenwillen im einzelnen zu vernehmen und auszuführen. Hiermit hatte Duns das sittliche Leben zu einer Exekutivprovinz der Frömmigkeit herabgedrückt. Für Eckhart ist Sittlichkeit alles, Frömmigkeit nichts. Erstere bricht bei dem Abgeschiedenen aus sich selbst hervor und glänzt aus allem, das er beginnt. Der Abgeschiedene ist Tugend, darum tut er Tugend (L 240). Frömmigkeit ist dagegen für den deutschen Meister ein un-

brauchbarer Begriff. Setzt sie doch jederzeit Gott als Objekt voraus, das dem Bewußtsein irgendwie gegenübersteht. Aber wo Gott noch Objekt für mich, etwas Besonderes für mein Erkennen und Wollen ist, bin ich noch nicht göttlicher Lebensprozeß, Gott-Subjekt, geworden.

Welchen Sinn hätte es auch, die Erkenntnis- und Willenskräfte, die von Göttlichkeit durchflutet sind, noch auf ein Gott-Objekt zu richten? Das hieße mit Bechern schöpfen, wo der Seelengrund ein Meer aufgenommen hat, und es hieße aus leerer Luft schöpfen. „Hätte ich einen Gott, den ich erkennen könnte", ruft Eckehart aus, „ich würde ihn nicht länger für Gott halten!" (L 165; E 165; vgl. E II 113). Die Meinung ist nicht, daß alle Eigenschaften, die unser Vorstellen einem transzendenten Gotte beizulegen vermöchte, anthropomorph bleiben, sondern daß die Vorstellungskräfte schon falsch zielen, wenn sie sich einen Gott gegenübersetzen; daß der Versuch, an einen toten Vorstellungsgott zu denken, nur die Leerheit der Seele von wesenhaftem göttlichen Leben verrät[1]. Bei diesem ist man im Einen selber das Eine (E II 115). Man ist emporgedrungen in Gott, nicht in vorstellungsmäßiger Unterschiedenheit, sondern in der Wahrheit (E II 120, 173, 185). Daher die schneidende, gegen Duns gerichtete Äußerung, daß in dem, der noch den Willen habe, Gottes Willen zu erfüllen, Gott noch nicht geboren sei[2].

Aber hat sich nicht auch bei Duns der fromme Mensch alles Eigenwillens begeben, wie bei Eckehart der „Abgeschiedene"? Das wohl, nur bleibt Duns auf halbem Wege stehen. Bei ihm wird die Entäußerung von der Ichsucht zu keinem positiven

[1] E 136, 155/6, 163/4, 167, 173/4.
[2] E 170/1, 174; vgl. E 136, 198.

Prinzip des Handelns. Sie bleibt eine, in sich sterile, Bereitwilligkeit Gott entgegen. Nicht unmittelbar auf das, was ihm vorkommt, wendet sich die ungeheure latente Energie dessen, der seinen Selbstwert als Einzelich verneint hat. Er wendet sie nur an, um auf Gottes (eines anderen Einzelich) Willen zu lauschen und erlauscht sich, was gerade er für den Willen des anthropomorphen Gottes hält, den er vorstellt. Eckeharts Abgeschiedener wartet nicht auf das, was ihm aus den Wolken ein Wille über ihn bekannt machen müßte. Die Abgeschiedenheit selbst ist schon das Prinzip seines neuen Lebens, sie ist göttliche Lebendigkeit in sich, soweit sie sich in ihm durchgesetzt hat. Die Probe erbringt sich daran, ob die Abgeschiedenheit handelnd wird oder nicht. Es kommt darauf an, sich zur Welt zurückzuwenden und doch mitten im Strome des wirkenden Lebens von allem „Nicht" geschieden zu bleiben, d. h. dessen, was ich für mich und nicht für andere bin, auch tätig zu vergessen (E II 4, 80). Geschieht das nicht, kehrt der Eigen- und Einzelwille wieder, so war der Mensch trotz aller hohen Gedanken Kreatur, ichsüchtiger Individualwille, geblieben. Wer sich aber tätig selbst vergißt, bei dem hat sich die immanente göttliche Lebendigkeit der Abgeschiedenheit, gerade infolge der Weltüberwindung in sich selber, durchgesetzt[1]. Er ist

---

[1] Sie zeigt sich auch in der Art, wie er leidet. E II 68: „Will Gott etwas nicht geben, so verzichte ich darauf in demselben Willensakte, mit welchem Gott es nicht will." E II 95: „Wo ich das lautere Leid finde, das Leiden um und in Gott, da treffe ich Gott als mein Leid". „Mein Leid in Gott heißt: Gott ist mein Leid". Natürlich ist nicht gemeint, daß diese Selbstvergessenheit im Leiden den Menschen passiv lassen müßte. Keinen Quietismus, sondern handelnde Liebe!

durch und durch Liebe geworden, die in alle Weltbeziehungen des Liebenden mit ihrem goldenen Rechen greift[1].

B. Die stille Wüste der Gottheit und die Natur in ihr.

Wer von Eckeharts Spezies-Metaphysik herkommt, gewahrt leicht, daß sie nicht mit der Art und Weise harmoniert, wie er die Sinnesart des Abgeschiedenen ethisch-religiös schildert. Der ledige oder ledig werdende Mensch soll nicht über Gott denken, noch darauf sinnen, Gottes Willen zu erfüllen. Gott ist ihm immanent geworden und hat aufgehört, eine transzendente Größe zu sein. Er ist weder mehr für die Vorstellung, noch für den Willen des Abgeschiedenen da. Um aber den Zustand, in den der Abgeschiedene gerät, metaphysisch zu konstruieren, gebraucht Eckehart selbst die Vorstellung eines transzendenten Gottes. Die zur Spezies gewordene Seele empfange den Trinitätsprozeß, der ewig in Gott stattfinde. Gott fließe mit seinem Wesen in sie über, wie in ein Gefäß. Als außerseelische Kausalität gehe er der Seele voran. Nicht nur, daß er sie geschaffen habe, er wirke auch ferner in ihr. Er wirke in sie hinein, sobald sie bereit sei.

Diese Disharmonie zwischen dem ethischen Postulate und der metaphysischen Voraussetzung drängte dazu, letztere zu ändern. Je länger, umsomehr hat sich der deutsche Mystiker von dem thomistischen Ansatze, der sich zunächst noch bei ihm findet, befreit.

[1] E II 120: „Mitten in der Welt stehen und doch die Welt nicht in sich sein lassen"; ib. 121: „Das Licht wird bei den Marthanaturen zum Schaffen und ihr Schaffen wird ihnen zum Licht" (vgl. E II 127).

Nicht thomistisch ist seine Lehre vom Gottesgut. Die Polemik gegen Duns darf hier den Blick nicht beirren. „Manche sagen, daß Seligkeit[1] nicht an der Erkenntnis, sondern am Willen liege. Diese haben Unrecht. Denn läge sie allein am Willen, so gäbe es keine Einheit mit Gott. Gott und ich sind eins. Das kann nur im Erkennen stattfinden" (L 100). Dies klingt zwar nach dem Aquinaten. Aber unser Mystiker meint nicht den menschlichen, sondern den göttlichen Erkenntnisprozeß. Unser Denken und Wollen sind in der lautlosen Stille der Abgeschiedenheit ja überhaupt ausgeschaltet. Nicht der Abgeschiedene erkennt Gott, sondern Gott erkennt sich in ihm, er spricht sich mit seinem ewigen Worte selber in der Seele aus, und damit springt in letzterer neues wesenhaftes Leben hervor. „Erst wenn du dich von deinem Wissen und Wollen frei und ledig machst, geht Gott mit seinem Wissen und Wollen in dich ein" (L 187)[2]. In bezug auf Gott gilt freilich, daß seine (göttliche) Selbstentfaltung am Erkennen hängt. Es gäbe weder Sohn noch Geist, wenn sich der Vater nicht erkennte.

Hiermit stehen wir bereits im Bereiche von Eckeharts Gottesvorstellung, und diese ist, wie sie bisher vorliegt, thomistisch. Indem der Meister vor allem Gottes Erkennen betont, hebt er ja selber hervor, welches Merkmal ihm für die Bezeichnung Gottes

[1] Andererseits kann sich E. ganz im Sinne von Duns äußern: „Herr, gib mir einzig, was du willst, und tu, Herr, was und wie du willst, in aller Weise." „Da ist man ganz und gar ausgegangen in Gott in wahrem Gehorsam" (E II 2, vgl. II 18).

[2] Ich bin nicht davon selig, daß Gott Vernunft ist, und ich das erkenne, sondern daß sich Gott in mir erkennt, wie im Engel, dessen Wesen daran hängt (E. 159). „Wo Gott sich wissen soll, kann dein Wissen nicht bestehen" (E 67).

am wichtigsten ist, im bisherigen Zusammenhange seiner Lehre eigentlich allein wichtig ist: Gottes Selbstbewußtsein oder Vernunft.

Zwar spricht er von Gott in noch manchen anderen Prädikaten. Er nennt ihn „Liebe", „Güte", „Wahrheit" (E II 95), „Sein", „Wesen", und zwar lieber „Sein" als „Güte": „Sein ist eine reinere Bestimmung als Güte" (E 156). „Güte ist ein Kleid, unter welchem Gott verborgen ist" (E 159, II 164), und er nennt ihn noch lieber „Wesen": „Der Wille nimmt Gott unter dem Kleide der Güte, die Vernunft nimmt ihn bloß, entkleidet von Güte und Sein" (ib.). Der „bloße" in sich selbst erfaßte Gott sei reines „Wesen" und als solches überall, in allen Dingen, jedem näher als sich selbst. Dieses reine „Wesen" ist, in der überlieferten Prägung des Begriffs, zugleich allgemein und doch unendlich inhaltsreich[1], als ens realissimum, gedacht, das „keiner Art des Wesens entbehrt" (L 113)[2].

Gottes größtes Vermögen ist jedoch die Vernunft[3]. „Verstehen wir Gott als Wesen, so verstehen wir ihn in seinem Vorhofe. Sein Tempel ist die Vernunft" (E 193; L 123, 165, B 67). „Gottes Kunst ist, sich selber vernehmlich zu werden in in sich kehrendem Leuchten" (E 121). Erst daß sich Gott „vernehmen", sich selbst „bemerken" (E II 192)

---

[1] E 179: „Ein einiges Gut, in dem alles Einzelne mit enthalten ist." Vgl. oben S. 253.

[2] Daher ist Gott absolute Aktualität des Seins, wie des Erkennens, sei es daß er, mehr augustinisch, das Sein in allem anderem (E 156), sei es daß er es, mehr anselmisch, auch in sich selbst bedingt.

[3] Anderwärts freilich nennt Eckehart Gottes größtes Vermögen im Anschlusse an Augustin die Einheit (E 89/90). Auch die Äußerung lesen wir: „Gott ist weder Vernunft noch Wesen, sondern Sein" (E 173).

kann, macht, daß in ihm ewig das Wort und mit dem Worte Wahrheit und Liebe entspringt. Daher die Schönheit Gottes. „Aus Schönheit erblühet Glanz und Widerglanz. Da leuchten die Personen (= ewige Lebensformen, E II 193) auf, eine jede den anderen, wie auch sich selbst. In diesem lichtvollen Auseinandertreten vollendet sich erst die Schönheit“ (E 87).

Das ist ganz der ewig sich selbst denkende Gott des Aristoteles in thomistischer Dreieinigkeitsfassung. Nur daß Eckehart unter „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ vielmehr das Aufleuchten von drei ineinander wesenden göttlichen Potenzen[1] (Wesen, Wahrheit, Güte), als, wie Thomas, drei ineinander lebende Personen oder gar die drei Prädikate einer Person (Macht, Weisheit, Güte) versteht[2].

Zweierlei ist für dieses Stadium Eckehartscher Denkweise charakteristisch: einmal, daß Gott die Seele geschaffen habe, sodann daß das Spiel der heiligen Dreifaltigkeit völlig in sich selbst beschlossen sei. Man erkennt deutlich die Selbstgenügsamkeit, das selige Insichsein des aristotelischen Denkergottes wieder. „Gott liebt nichts als sich und sein Gleichnis in allen Dingen. Er hat sich niemals gesenkt und senkt sich niemals in einen fremden Willen, sondern

---

[1] Eckehart spricht zwar durchweg von Personen, schildert aber Potenzen.

[2] Eckehart hält den Unterschied der Bezeichnungen nicht gleichmäßig fest. Auch die Gottheit, von der wir später sehen werden, daß sie von allen Potenzen der Dreieinigkeit noch zu unterscheiden ist, heißt ihm gelegentlich „Gott“ oder „Vater“, z. B. E 188: „Bis an die finstere Kraft des Vaters, wo alle Vernunftunterschiede enden.“ E 189: „Umgeprägt werden in die Form, die Form nicht noch Gestalt hat, in Gott selber ...“ Gemeint ist hier durchaus die G o t t h e i t.

nur in seinen eigenen Willen" (E II 42; L 186). In dem Werke, seinen Sohn zu gebären, verzehrt der Vater alle seine Kräfte (L 120). Gott liebt nichts als seinen Sohn und alles, was er in ihm findet[1] (L 195), daher er nur in seinem Lichte gesehen, mit seiner Liebe geliebt werden kann (B 130, 142).

Nicht durchaus hält Eckehart dafür, daß Gott die Seele geschaffen habe (E II 145, 176; L 98, 103, 195). Sie heißt ihm anderweitig unerschaffen, oder in Gott geboren (L 104; E 143, 164 II 79 f., 152)[2]. Zugleich erklingt auch seine Darstellung von Gott in anderer Tonart. Gott erscheint auf einmal als bedürftig, jagend nach seiner Geburt in der menschlichen Seele. Er bedürfe unserer tausendmal mehr als wir seiner. Vorher gab Gott, und wir empfingen. Er ruhte selig, in sich selbst befriedigt, und wir wurden

---

[1] L 168: Der Mensch kann sich, Gott muß sich selber wollen. (E 193) Gott ist für sich selber, (E 109) hat nur sich selbst zum Gegenstande. (E 187) Gott liebt nur sich oder sein Ebenbild. Eigentlich liebt er aber nicht. Andererseits: Liebe sei nicht die höchste Bezeichnung für Gott, weil sie (E 88 f.) noch ein Absehen auf die Kreaturen habe.

[2] Der spätere Rationalismus behauptet, Gott habe der Seele „eingeborene Ideen" eingeprägt (deren Vermögen die ratio sei). Wie zu Erstarrtem Lebendiges, verhält sich zu dieser Lehre von der ratio Eckeharts Lehre vom „Fünklein". Das „Fünklein" beherbergt nicht, wie in den Ideen die ratio, das Ausgesprochene Gottes, sondern ist das noch immerwährende Sprechen Gottes in uns, „was Gott geboten und gesprochen hat und noch spricht im tiefsten Grunde meiner Seele" (E II 106 ff.). „Die Seele ist ein göttlicher und geistiger Himmel, in dessen stillen Wundertiefen Gott seine vollkommenen Werke heimlich vollbringt" (E II 131). Dieses lebendige Sprechen Gottes ist letzlich er, der Unerschaffene selber in mir, genauer: es ist die in mir sich aufschließende „Natur" der Einheit. Vgl. weiter unten S. 364. Von hier geht ein Faden zu Leibniz' „Monadenlehre".

in seine Seligkeit aufgenommen. Jetzt empfängt er die Möglichkeit seiner Selbstbewußtwerdung, Seligkeit, ja Gottheit von uns. „Empfängst du von Gott deine Menschheit, so empfängt er von dir seine Gottheit. Gottes Natur, Wesen und Gottheit hängt daran, daß er in deiner Seele sein Werk treiben müsse." Danach jage und treibe er, als ob alle seine Seligkeit daran hinge[1].

Solche Erklärungen passen nicht mehr in das Gefüge des Thomismus. Jener Begriff ist ein Novum des deutschen Mystikers. Die Metaphysik des Aquinaten ist verlassen. Von einem bedürftigen Gott weiß dieser nichts. Eckehart beginnt hiermit auch in der Fassung des Gottesbegriffs einen eigenen freien Weg zu schreiten, mit dem er in der Darstellung des Gottesguts vorangegangen war.

Die Möglichkeit hierfür gewinnt er, indem er an Dionys anknüpft. Bei dem Areopagiten gab es etwas Ursprünglicheres, als den Prozeß der Dreieinigkeit. Nicht vom Vater ging er aus, sondern der Vater selbst, Sohn und Geist brachen in ihrer ewigen Ineinanderbewegung erst aus dem schweigenden Grunde der Ureinheit unzeitlich hervor. Diese Auffassung eignet sich Eckehart an. Hinter dem dreieinheitlich entfalteten „Gott" steht ihm, überseiend und überwesentlich die „Gottheit", die „stille Wüste, in die nie ein Unterschied geblickt" habe. Die Gottheit ist ohne Eigenschaften und ohne Wirksamkeit, und darum von Gott so weit unterschieden als Himmel und Erde (E 147), „Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht"[2]. (E 199) Sie ist ein schlechthin Ewiges,

[1] E 101, 115, 131, 146; II 165 ff., 170 ff.; L 193, 195 f.

[2] E II 194, E 191: „Der ewige, unwandelbare Gott, der nie in Mitleidenschaft gezogen ward von irgend einem

das lichtlos und dunkel nur in sich lebt und quillt, (E 139) während Gott im Lichte des Selbstbewußtseins sich in eine Welt offenbart[1] (E 119, 123). Die Gottheit ist so arm, bloß und ledig, undenkend, unwollend, als ob sie nicht wäre. Sie ist nichts als unterschiedslose Einheit, reines Wesen, das die Personen der Dreifaltigkeit gemeinsam umfaßt (L 111 f.) ohne von den Werken der Dreifaltigkeit im geringsten berührt zu werden.

Dennoch gibt es in diesem reinen „Wesen“ eine „Natur“, d. h. die schöpferische Möglichkeit, daß daraus die Dreieinigkeit aufleuchten kann (E II 173, 206). Was meint wohl Eckehart mit der „Natur“ in Gott? „Die göttliche Kraft,“ sagt er einmal, „setzte das Nichts in Bewegung, als Gott alle Dinge aus dem Nichts erschuf“ (E 190). Da der Schöpfungsprozeß göttlicher Selbsterkenntnisprozeß ist, handelt es sich um kein Nichts außer der Gottheit. Diese ist vielmehr in ihrer Eigenschafts-, Bewegungs- und Wirkungslosigkeit selber dem Nichts gleich. Aber in dem abgründigen göttlichen Nichts gibt es, bildlich gesprochen, eine Stelle, in der heller die Dunkelheit, weniger lautlos das Schweigen ist, das lichtere Nichts eines Bewußtseinssamens, daraus der göttliche Erkenntnisprozeß aufleuchten kann. Es gibt nichts, wodurch sich die Seele des Abgeschiedenen von jenem bewußten Nichts, dem Mittelpunkte der Gottwesenheit, aus dem der Schöpfungsprozeß hervorbricht, unterschiede. Völlige Dunkelheit, Leerheit und Unbedürftigkeit

---

der Werke, die die heilige Dreifaltigkeit je vollbracht.“ Vgl. E II 190 f.: „Die erste Person ersteht gleichsam unfreiwillig aus der Gottheit; nicht vermöge einer Tätigkeit des Urquells.“

[1] „Die Dreifaltigkeit ist zugleich die Welt, weil alle Geschöpfe in ihr angelegt sind“ (E 184).

auch in ihr. Und auch in ihr lichtet durch die Dunkelheit die sich aufschließende Kraft des Erkennens, die gerade der Seele und nur der Seele eignet. In kühner Intuition faßt Eckehart beides zusammen. Mit tiefen, bei jeder sonstigen Deutung dunkel bleibenden, Worten zielt er dahin, daß die Natur in Gott und unser Seelengrund, das Fünklein, ein und dasselbe seien.

So ist es zu verstehen, daß die Seele des Abgeschiedenen einen „Zugang" in den „Mittelpunkt" der Gottheit hat, und daß ihr in diesem Mittelpunkte „schöpferisches Allvermögen" zuteil wird (E 184). Sie erfährt den Anhauch der Einheit, in der alle Dinglichkeit still wird, und dann leuchten, sich selbst wissend mit dem Wissen der Seele, die göttlichen Personen auf (vgl. II 155f.). Abgesehen von der Seele gibt es nach dieser Wendung der Lehre Eckeharts keinen Gott mehr. Für das Bewußtsein des Abgeschiedenen ist der transzendente Gott nicht nur ethisch-religiös verschwunden, er hat auch die metaphysische Transzendenz verloren. Statt daß die Seele das Spiel der Dreieinigkeit empfängt, ermöglicht es sich jetzt in ihr. Unendliches Leben von Liebe, Wahrheit, Wesen quillt in ihr von selbst auf, sobald sie von allen endlichen Beziehungen des Einzel- und Eigenwillens und -Denkens ledig steht und als Nichts zum Nichts geht (E 127, II 173f.). Nicht daß sich ein göttlicher Prozeß, der schon vorher bestanden hätte, in sie ergösse[1]. Die Gottheit bleibt, was sie ist. Aber indem die Seele vernichtigt zur Gottheit kommt, wird Gott[2].

[1] Nicht die Seele ist selig in Gott, sondern Gott ist selig in der Seele (E II 195).

[2] E 198: „Gott hat sich von der Seele; daß er Gottheit ist, hat er von sich selber." E II 18: „Käme es dahin, daß wir allen unsern Willen aufgäben und uns

In der Seele also, die in die Tiefe der Einheit sinkt, steigert sich das menschliche Selbstbewußtsein zur Selbstbewußtwerdung des einen Seins. Gottes Selbstbewußtsein steht nicht mehr im Anfange, sondern am Ende, es wird. Ohne Berührung mit der Seele bliebe das eine Sein wüste, unaufgeschlossene Gottheit. Mittels des Fünkleins aber gewinnt es den Funken der Selbstgewißheit, und diese flammt als dreifaltiges göttliches Leben in der Seele auf (E 94). Nicht eigentlich die Einheit gelangt zur Bewegung des Wissens; sie bleibt das unbewegte Schweigen, das sie war. Sondern aus ihr gebiert sich als ein Neues, das selber Gott ist, göttliche Bewegung der Liebe und Erkenntnis in die Seele, und damit steht der Reichtum der Personen da. Darum braucht Gott, als dreifaltiger, die Seele und jagt danach, in ihr geboren zu werden, als ob sein Wesen und seine Seligkeit daran hinge. Er ist nicht lebendig, außer wenn eine Seele göttlich liebt und erkennt. Und er ist dann nicht etwa ein Objekt, auf das sich solche Liebe und Erkenntnis erst richten müßte, sondern ist das neue Leben der Liebe und Erkenntnis selbst. „Indem Gott in der Seele wirkt", drückt sich Eckehart aus, „vernichtet Gott sich selber in der Seele. Hat die Seele den Stand erreicht, wo sie fähig geworden ist, das Wirken Gottes zu erleiden, so wird sie auch

---

aller Dinge zu entschlagen getrauten, so hätten wir die Welt geschaffen, nicht Gott" (den Vorstellungsgott außer uns, dem man die Erschaffung der Welt zuschreibt, gibt es nicht). E II 75: „Ist die Seele abgeschieden, so hebt sie Gott und sich auf in Gott", ib. 76: die Seele haßt alle Ähnlichkeit und schätzt sie niemals um ihrer selbst willen, sondern nur um willen des Einen, das in ihr verborgen und in Wahrheit „Vater" ist. E II 195: „So ist Gott in der Seele, daß sein ganzes Gottsein auf ihr beruht."

dazu eingesetzt, keinen Gott mehr zu haben" (E 198)[1].

Man beachte, daß hier nicht mehr der Logos, sondern die Seele dem Meister als das Erkenntnisorgan, nein als das Lebensorgan Gottes gilt, darin Gott zur Existenz auflebt. Bei Aristoteles erkennt sich Gott schlechthin selbst, bei Thomas erkennt er sich im Logos. Von Origenes bis auf Thomas hatte sich dieser Logosbegriff in transzendenter Geltung behauptet. Der deutsche Mystiker nimmt ihn in transzendentalen Gebrauch und verwandelt den Logos in die innerste Lebendigkeit jedes menschlichen Bewußtseins. Nach ihm kann sich Gott nicht ohne eine Seele erkennen, noch gebären. Vielmehr es gibt unzählige menschliche Seelen, jede mit ihrer persönlichen Eigenart, deren unwiederholbaren Wert Eckehart ausdrücklich betont (L 349ff., 151). In jeder kann Gott geboren werden, und doch ist alles ein Leben Gottes. Es ist, als würde der Logos, jener lebendige Spiegel Gottes, in eine Vielheit von Einzelseelen auseinandergelegt und aufgeteilt[2], ohne daß die unlösliche Einheit des Spiegels aufgehoben würde, gleich wie die Teile eines zersprengten Geschosses niemals die Zusammengehörigkeit ihrer Bewegungen verlieren (Erhaltung des Schwerpunkts). Nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit, sagt Eckehart, ist der Sohn Gottes (E 98, 134; L 206, II 153, 172), sodaß Gott von Seele zu Seele aus anderen Anlagen, aber nicht mit anderm Leben aufersteht.

[1] Ebenso E 189: „Die Seele flieht vor Gott, Gotteswegen", d. h. Gott-Objekt hört auf, wo Gott-Subjekt lebt. E II 203: „Solange die Seele einen Gott hat, Gott erkennt, von Gott weiß, ist sie getrennt von Gott."

[2] Auch dies wirkt in gewisser Weise in Brunos und Leibniz' „Monadenbegriff" (miroir vivant de l'univers) nach.

Daher die Universalität geistiger Erkenntnis, die über den Unterschied der Erkennenden, und die Universalität gottförmiger Liebe, die über den Unterschied der Liebenden hinwegreicht. Wo Wahrheit und Liebe lebendig geworden sind, hat das Einzeldasein und Vielheitsbewußtsein aufgehört und eine neue, in sich geschlossene und aus sich bewegte Einheitsenergie ist erwacht[1]. Da lebt Gott als dasselbe Leben des Geistes, als das er sich in anderen geboren hat, auch in mir, und mit der Wahrheit meiner Geistigkeit lebt er ewig auch in anderen.

„Im Sichverstehen des Vaters", heißt es demgemäß, „ist nur ein Vernunftwesen vorhanden" (Gott kann nur einen Sohn haben), und noch kühner: „Alles, was verstanden wird, ist Gott." Nicht daß Gott ein besonderes Objekt des Erkennens wäre, er ist der Erkenntnisprozeß selbst, meiner, wie jedes andern. Überall, wo dieser in einer Seele aufblitzt, lebt Gott, lebt die Wahrheit (E II 197). Sie ist als reine Idealität nur in abstracto vorhanden. Es giebt nur die im Verstehen lebendige Wahrheit, so zwar, daß alles Verstehen ein Wahrheitsleben, eine gottmenschliche Lebendigkeit in allen Erkennenden ist. Entsprechend gilt: „Alles Gute, das getan ist, habe ich getan" (E 98). „Alle Werke, die alle Heiligen und alle Engel und Maria, Gottes Mutter, je vollbracht haben, von denen will ich ewige Freude empfangen, als hätte ich sie selber vollbracht. Was da der eine hat, das hat auch der andere, und nicht als von dem andern oder in dem andern, sondern als in sich selbst, sodaß die Gnade, die in dem einen

[1] Der Logos ist unser Bewußtsein und wir sind die Einheit des Logos geworden. Nicht nur Gott als transzendente Größe, sondern auch die Seele als Einzeldasein ist in gewissem Sinne im Geistesleben vernichtet. E 198.

ist, ganz und gar und als ihm eigentümlich zugehörend in dem andern ist (E II 52/3, 172; L 207). Wie die Wahrheit, hat die Güte aufgehört, reine Idealität, transzendentes Dreieinigkeitsspiel in metaphysischen Gefilden, zu sein. Sie ist universale Lebendigkeit in der Menschheitsanlage geworden und steigt überall als dasselbe, ewige, gottmenschliche Leben aus unserer Tiefe empor, wo Liebe ist und aus Liebe gehandelt wird. „Jedes Gerechten Wirken ist des Vaters Gebären“ (E II 170). Kurz, es gibt nichts göttlich Lebendiges als Gottmenschentum, das in unseren Seelen geistig aufersteht, und alles Gottmenschentum ist ein göttliches Leben. So ist es auch mit dem Seligkeitserlebnis (E 202, II 173f.).

Ein tausendjähriger Irrtum kommt mit dieser Intuition ins Wanken. Alle Mystik war bis dahin als „Vergottungsmystik“, Eindringen in göttliche Seligkeit, gewesen. Sie lebte vom Begriffe eines Gottes, der in sich ruhende Seligkeit ist. Bei Eckehart verschwindet das göttliche Selbstdenken, in dessen unbewegte Glückseligkeit sich griechische, arabische und christliche Mystiker immer wieder, wie Motten ins Licht, zu stürzen versucht hatten. Somit verändert sich für den größten Mystiker der Sinn des mystischen Erlebnisses. Nicht darauf, daß wir in Gottes Seligkeit eindringen, sondern daß er durch uns Leben empfängt, kommt es an. Nicht der Mensch schläft vernichtigt in Gottes Sattheit ein. Gott ist überhaupt nicht gegeben, am wenigsten als satte Selbstgenügsamkeit, sondern Gott wacht in erkennenden und liebenden Menschen als logische und sittliche Tat auf, um immer mehr Tat zu werden. Göttliche Geistigkeit will sich in menschlichen Persönlichkeiten gebären und vermannigfaltigen; nicht darf sich menschliche Lebendigkeit in einer fertigen göttlichen Seligkeit annullieren.

Indessen, der deutsche Meister erschüttert bloß den Bau der überlieferten Mystik, er zertrümmert ihn nicht. Seine Lehre vom werdenden, in der Seele geistig sich selbst setzenden Gott („Vergeistigungs"-mystik) biegt sich um und rückwärts an seiner Lehre von der Gottheit.

Die Annahme der Gottheit hat einen guten Sinn. Es gewährleistet die Einheit des in der Menschheit auferstandenen Geisteslebens, daß die eine unaufgeschlossene Tiefe über all jenem göttlichen Werden in den Seelen webt. Letztere wirken die neue Wesenhaftigkeit nicht aus sich heraus. Sie wird in ihnen lebendig, sobald sie mit ausgeschaltetem Sonderwillen in ihr Fünklein und damit in die reine „Natur" der Gottheit einkehren. Freilich tut hierbei auch die Gottheit nichts; weder wirkt noch leidet sie. Dennoch west, wo in einer Seele die Geburt von Freiheit, Wahrheit und Liebe stattfindet, die ewige Ureinheit, und eint das Geistesleben aller Menschenseelen.

Letztere sind ja nur Potenzialitäten desselben Urgrunds, der einen „Natur" der Gottheit. Diese „Natur" ist die absolute Seele, aller Seelen Seele, das „Urbild" der Seele (E II 196). Deshalb bewahrt sich auch das dreieinige Geistesleben durch alle Vielheit menschlicher Persönlichkeiten hindurch als dasselbe unzersplitterte Ganze. Es ist ein Werden Gottes in Gott, eine sich aufschließende Gottmenschheit im Schoße der ewig unaufgeschlossenen Einheit. Da hindert nichts, daß sich das eine Gottmenschentum, ohne die Identität mit sich zu verlieren, in vielen menschlichen Persönlichkeiten ausgibt[1], ja, daß es sich in allem, was sie vergeistigend wirken, noch weiter ver-

[1] E II 110: „Eins bleibt genau so Eins in tausend mal tausend Steinen, wie in vier Steinen. Eigenschaft des Einen ist mit sich selber einig zu wesen."

mannigfaltigt. Ist doch Persönlichkeit nichts anderes, als geistig geeintes Seelenleben. Das zeitliche Gepräge einer Seele ist mit dem alleinen überzeitlichen Wesen durchdrungen, und dieses lebt nun, indem es als Geistigkeit in individueller seelischer Form lebt.

Um diesen Vorgang metaphysisch näher zu fassen, liegt eine Anschauung nahe, die in Eckeharts Mystik zunächst noch nicht retardierend hineinspielt. Darin, daß das Sein menschlicher Individuen die Form geistigen (persönlichen) Lebens annehme, zeige sich, für Gottes eigene Selbstentfaltung sei ein Hemmnis, das vorher bestanden habe, beseitigt. Die Art Gottes, nimmt jene Anschauung an, ist es, sich zu einer Welt geistigen Lebens zu entfalten. Göttlichkeit will nicht in sich zurückgezogen bleiben. Sie will sich schöpferisch verunendlichen, wie auch organisches Leben nicht anders kann, als immer neues Leben zu erzeugen. Darum ist, wo Gottheit da ist, sofort auch eine „Natur" in der Gottheit da, eine Anlage von tausend Seelenkeimen, in denen sich göttliches Leben besondern, jedoch nicht zersplittern, in denen es sich vermannigfaltigen und doch in seiner Einheitsenergie erhalten will. Stellte sich kein Hemmnis ein, so blühte in allen den Seelenkeimen mit einem Schlage göttliche Geistigkeit als Gesinnung, Wollen und Tun auf. Eine Unendlichkeit persönlichen Lebens wäre da, und doch wäre alles ein Gotteserleben, das ungehemmt in den vielen individuellen Seelen weste.

Aber, spinnt sich der Faden jener Anschauung fort, dem göttlichen Selbstschöpfungsprozesse in menschlichen Seelenanlagen hat sich ein Hemmnis entgegengestellt. In der Lust des Fürsichseins strebt jede Seele, abgelöst vom Ganzen, etwas Einzelnes zu sein und zu bedeuten (E 90, 197/8). Sie ist von der Sucht erfüllt, sich in ihrer Einzelheit und damit End-

lichkeit zu betonen, zu behaupten und sich gegen anderes Endliche durchzusetzen. Dies bringt den Keim unendlichen Lebens, der in ihr angelegt ist, zum Stocken. Sie bedeutet nun keine göttliche Wahrheit in individueller Form, sondern nichts. Sie bleibt leere, sterile Individualität. Diese Stauung im Selbstzeugungsprozesse der Gottheit gilt es rückgängig zu machen. Die Bedingung dafür ist, daß die Seele merkt, es bedeute für sie Nicht-Seelesein, d. i. Unseligkeit, endlichkeitsbefangen als wesenlose Einzelheit dazustehen.

Das geschieht in einer inneren Umwertung ihrer bisherigen Werthaltungen, in der sie ihren Selbstwert als Einzelich verneint. Ihr Eigenwille, das Siegel ihrer Gottentfremdung, fällt, und siehe, da steht sie schon in der Blüte der Wesenhaftigkeit. Der göttliche Prozeß, der sich an ihrer Selbstischkeit gebrochen hatte, kann nun *in* ihr persönliche Lebendigkeit werden und sich *durch* sie vorwärts in Tat und Werk hinaus entfalten (E 134).

Indem die Seelen ihre Selbstwilligkeit entlassen, fällt hiernach nur ein Hindernis dafür fort, daß die schlummernde Natur der Gottheit in tausendfacher Geistigkeit zu göttlichem Leben, *einem* Gottesleben, aufblüht. Es wird nur ein falscher Ausgang rückgängig gemacht: das Hervorkommen egoistischer Selbstsetzungen, das Hemmnis für die alleine und doch unendlich mannigfache göttliche Selbstsetzung, verschwindet.

Aber für Eckehart bedeutet auf einmal das Auslöschen der Selbstischkeit mehr, als daß nur eine falsche Richtung des Ausgangs aus der Gottheit rückgängig gemacht wird. Die metaphysische Anschauung, die der ganzen obigen Beschreibung zugrunde liegt, biegt sich hier an entscheidender Stelle in retar-

dierendem Sinne um. Die innere Umkehr der Gesinnung verwandelt sich unserm Meister in eine absolute Rückkehr des ganzen Prozesses, der, Leben und Geistigkeit setzend, aus der Natur der Gottheit hatte hervorbrechen wollen. Aufzuheben sei nicht nur der Wille zum Einzel- und Fürsichsein. Die Individualität als solche erscheint als Sünde, die mit jener Willensumkehr von selber verschwinde. Mit der Aufhebung alles Einzelseins stehe dann wieder bewegungslos und schweigend, wie sie vor allem Uranfange geistete, die wüste Tiefe der Gottheit da, (in der folgerichtig auch alle „Natur“, das Prinzip des Hervorbrechens in den Reichtum einer Welt, zum Schweigen gekommen sein muß).

Gott, sagt in solcher Beziehung Eckehart, wird nicht nur, er vergeht auch (er entwird) (E 148). Wie Gott wird, haben wir oben gehört: dadurch, daß in der Seele, die sich ihrer Eigen- und Weltwilligkeit entledigt, göttliches Leben aufersteht. Für solche vergöttlichte Seele gilt, daß Gott nicht mehr Gott ist (vgl. oben S. 356). Er ist für sie als Objekt gestorben. Eben weil er in der Seele geworden ist, hört er auf, ihr als fremde Macht, davon sie etwas annehmen oder erbitten müßte oder könnte (E 136), gegenüberzustehen. Sie ist in sich selber quellende Geistigkeit geworden, die ohne Warum, aus eigenem Grunde, alle geistigen Werke wirkt (E 100, 102). Es ist klar, daß Eckehart an diese Vernichtigung des gedachten Gottes, die mit dem Werden Gottes in der Seele gegeben ist, nicht denken kann, wenn er vom Wiedervergehen Gottes spricht. Der gedachte Gott ist immer tot geblieben und besteht nur als transzendente Größe bei denen in der Vorstellung, bei denen Gott im Leben der Seele noch nicht besteht. Der Mystiker hat durchaus den in der Seele geborenen

Gott mit der vollen Realität seiner Geistigkeit im Sinne, wenn er vom Vergehen Gottes, und zwar vom Wiedervergehenmüssen Gottes spricht, desselben Gottes, der vorher in der Seele geworden ist. Die Seele, in der einmal der göttliche Prozeß angeregt ist, meint er, könne nicht beim Erleben der göttlichen Personen stehen bleiben (E II 186, 205). Sie müsse noch weiter vordringen, über Gott, über das innerlich bewegte Spiel der Trinität hinaus, bis sie in der unbewegten Tiefe der Gottheit Ruhe finde. Dort werde sie aus dem schöpferisch bewegbaren Nichts, das sie war, ehe sie aus der Natur der Gottheit hervorging, zum unwandelbaren Nichts, dem ewig verschlossenen Grunde der Gottheit, der sich niemals offenbart (E 192, 193). Seele, Gott, die „Natur“ in der Gottheit haben dann aufgehört zu sein (E 184, 188, 152, 200). Nichts bleibt, als schweigende Ewigkeit . . . ., Gottes Vergehen, könnte man auch sagen, die Zurückbringung Gottes in die Gottheit durch die Seele[1]. Sobald die letztere vernichtigt in den Grund der Gottheit eintaucht, wird im selben Augenblicke alle verlorene Zeit wiedergebracht (E 102)[2].

[1] „Niemand kann in die Gottheit begraben und selig sein, der nicht zuvor für Gott gestorben ist . . . Seid des gewiß, daß in dieser Einigkeit der Geist hinaus schreitet über alle Wesen, ja über sein eigenes ewiges Wesen, über die ganze erschaffene Welt, und über alle Gleichheit, die er in seinem ewigen Bilde noch mit dem Vater hat, und mit dem Vater sich hinüberschwingt in die Einheit des göttlichen Wesens, wo Gott sich als ein schlechthin Einfaches begreift“ (E 201).

[2] E 194: „Da wird die Seele aus einer wissenden unwissend, aus einer wollenden willenlos, aus einer erleuchteten finster. Wüßte sie da noch von sich, sie fühlte es als eine Unvollkommenheit, wüßte sie noch von Gott, sie fühlte es als eine Unvollkommenheit! Das unbegreifliche Wesen soll sie jenseits alles Erkennens

Es gibt nichts, was die mittelalterliche Weltanschauung, selbst noch eines Eckehart, und alle, die mit ihr verwandt sind, deutlicher charakterisiert als diese Lehre von der Wiederbringung der Dinge in Gott. Der ganze Prozeß der Welt wird als ein rückläufiger gedacht, nicht als eine Entwicklung, sondern als eine Zurückschachtelung. Nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit liegt das Ziel. Auf den idealen Zustand von einstmals ist die verkümmerte Gegenwart zurückzuleiten. Das Beste wäre für alle Dinge, wieder in Gottes Denken, wie vordem, hineingenommen zu werden. Minder gut, aber Vorstufe hierfür, ist ihr Zusammensein in der menschlichen Vernunft. Ihr Schlechtestes ist die Vereinzelung, in der sie sich gegenwärtig finden, indem jedes für sich ist. Daß sie sich von Gott vereinzelt haben, ist ihre Urschuld, und sie rächt sich dadurch, daß sie sich eben damit auch gegeneinander vereinzelt finden müssen. Der Unsegen ihres Zwiespalts widereinander verstärkt die Unseligkeit ihrer Entzweiung mit Gott.

Jener vorzeitliche Abfall kann nur dadurch rückgängig gemacht werden, daß im Fortgange der Zeit überall, in Menschen und Dingen, die sündige Einzel-

---

in sich saugen — sie durch Gnade, wie der Vater kraft seiner Natur. Das Wesen aber als herausgeboren in die Personen soll ihr nur so Gegenstand sein, wie der Vater es in sich beschlossen hält. Aus sich selber soll sie sich stehlen und so in das bloße Wesen dringen, und dort aller Dinge sich so wenig annehmen, wie da sie aus Gott hervorging. So ganz soll sie als Ich zunichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja daß sie auch Gott noch überstrahle, wie die Sonne den Mond, und mit derselben Alldurchdringlichkeit wie er einströme in alle Ewigkeiten der Gottheit: wo im ewigen Strome Gott in Gott verfließt".

heit wieder aufgehoben wird. Das geschieht durch die Seele. Es gibt für diese selbst kein anderes Heil, als daß sie nicht nur den Willen zur Einzelheit verliert, sondern sich so umstimmt, daß sie überhaupt aufhört, als Sonderexistenz dazusein. Eben hierin liegt das einzige Heil auch für alle Dinge. Die Seele ist das Rüstzeug, sie alle, die von der Gottheit ausgegangen sind, wieder in die letztere zurückzutragen. Im Bewußtsein des Menschen können sich die Dinge, die sich von Gott und widereinander vereinzelt haben, wieder zusammenfinden. Dort hören sie, indem sie in die Einheit des Denkens aufgenommen werden, auf, einzeln zu sein. Alle Kreaturen werden in meinem Denken zu einer Kreatur. Zugleich verlieren sie ihre Stofflichkeit, da sie, ohne Teile, nur nach ihrer Form im Bewußtsein sind. Das ist ja die unvergleichliche Fähigkeit der Seele, das Wesen aller Dinge im Erkennen in sich aufzunehmen. So erlangen sie in der menschlichen Vernunft ihre bessere Existenzweise (E 90/91, II 138; L 114, 93, 95). „Darum haben alle Dinge ein Eilen hin zu ihrer höchsten Vollkommenheit und flüchten sich aus ihrem Leben in ihr Wesen. Sie tragen sich in meine Vernunft, daß sie in mir Vernunft werden" (E 91, 147). Da nun der Mensch die Möglichkeit hat, seinerseits in die letzte Einheit, in den Grund der Gottheit einzugehen, seien in jedem Augenblicke, da eine Seele ihre letzte Tat vollzieht und sich über ihr eigenes Einzeldasein hinauswirft, auch alle Dinge erlöst. „Ich der Eine, bereite alle Kreaturen wieder zu Gott" (ebd.). Die Seele, die in das reine Nichts des Uranfangs zurückkehrt, führt mit ihrer bewußten Selbstverneinung wieder alle Dinge in den Schoß der Gottheit zurück, die sich in unbewußter Selbstbejahung daraus losgelöst hatten (E 104/5).

C. Die Mängel der Rückkehrlehre.

In Eckeharts Lehre vom werdenden, sich geistig in der Seele selbst setzenden, Gotte, webt das Frühlicht einer neuen Weltanschauung. In seiner Lehre von der Gottheit verglimmt es wieder. Wenigstens in der Wendung, daß das Dasein von Welt und Dingen in sich wertlos, ja widergöttlich sei und mit der Zurücknahme aller Dinge in die Gottheit wieder aufgehoben werden müsse, zollt unser Mystiker der mittelalterlichen Weltanschauung seinen Tribut. Eckehart zollt eben hiermit seinen Tribut auch jenem mystischen Unwesen, das er schon halb überwunden hatte, durch Einstürmen in die Gottheit eine Seligkeit erringen zu wollen, in der sich Gott selber ewig schmecke. Mag man auch die Gottheit als reine Stille, als unbewegbares Nichts bezeichnen: dennoch gilt sie, in dieser Wendung der Eckehartschen Lehre, als Ort und Essenz aller Seligkeit. Indem die sich übersteigernde Seele selbst zur Gottheit wird, kostet auch sie die Gotteswonne (E 120). „In diesem Erlebnis bleibt der Geist nicht länger Kreatur, denn er ist da selber die Seligkeit. Er ist ein Wesen, eine Substanz mit der Gottheit und ist zugleich seine und aller Kreaturen Seligkeit“ (E 202).

Aber Eckehart hat, von der Konsequenz seines unerschrockenen Denkens geführt, nachmals jenen Tribut wieder abgestreift. Man sieht ja ein, daß die Lehre von der Wiederbringung sowohl metaphysische Bedenken auslöst, wie sie sich dem besten Geiste der Eckehartschen Ethik entfremdet.

Letzterer kommt es, um zunächst dies auszuführen, auf Lieben und Wirken an, nicht auf leer bleibendes Schauen. „Der einige Zustand des Schauens ist angelegt auf das Fruchtbarwerden im Wirken“

(E 57; vgl. E 150) oder, wie er Thomas zitiert, „die Liebe muß im Wirken ausschütten, was sie im Schauen eingebracht hat" (E 56). Wie könnten wir aber im Wirken ausströmen, was wir geschaut haben, wenn unser Schauen darin besteht, daß wir vernichtigt ins Nichts verfließen? Damit wäre unsere Natur zerstört. Statt dessen bringt Gott sie zur Vollendung (ib.). Wird doch im Borne des Gotteserlebnisses unser eigener Grund erst lebendig, daß wir wirken wollen und lieben müssen. Eckehart weiß dies. Er weiß, daß im Lieben und Wirken der Geist aus eigenem Grunde lebendig ist. Er schätzt den Eigenwert einer jeden sittlichen Persönlichkeit, die aus ihrem Wesen heraus, nach ihren Anlagen und Gelegenheiten individuelle Tugenden erzeugt (E II 33, 44, 100, L 263), und er findet köstliche Worte für den Wert der Liebe. „Wo die Seele liebt, ist sie eigentlicher, als wo sie Leben gibt" (E 132). „Lebte der Mensch auch tausend Jahre, er könnte noch immer zunehmen an Liebe" (E 48, 28).

Mit solchen Wertungen stimmt die Rückkehrlehre nicht zusammen. Sie widerspricht mit ihrem Ziele absoluter Ruhe der Forderung sittlicher Arbeit und kann bei denen, die von ihr ergriffen sind, nicht einmal eine lebendige Liebe beflügeln. Muß ihnen doch einleuchten, daß jener Zurückziehung in Gott nichts wirksamer als die Zurückziehung von der Welt dienen kann. „Die Kreaturen sind ein Weg von Gott weg" (E II 180/1). Die tätige Kraft des Willens wird unterbunden, die Neigung zu weltvergessener Beschaulichkeit muß emporwuchern. Der Gottverlangende wertet nur solches Tun in sich und andern, das der Wiedervereinigung mit Gott entgegenführt. Hier ist kein fröhliches Handeln aus dem Grunde der eigenen Individualität, keine herzliche

Versenkung ins individuelle Leben anderer möglich. Die Liebe zum Nächsten kann sich nur in gedrückter und verkümmerter Form entwickeln. Nur soweit er eine Seele hat, die Gott in sich zurückbegehrt, interessiert er, nicht nach der Weise, wie menschliche Wesenheit gerade in seiner Sonderart angelegt und vergeistigungsfähig ist. Erst recht fehlt in der Liebe zum Nächsten jenes Überfluten eines Herzens, das den Reichtum seiner Güte nicht bei sich behalten kann, sondern schenken, austeilen, wärmen, schützen, pflegen, trösten, retten und helfen muß, wo immer in Schwäche, Bedürftigkeit, Einsamkeit, Unfrieden, Not oder Zwist leidende Menschheit begegnet. In der Esse der Gottessehnsucht wird die Liebe zum einzelnen versengt und verzehrt.

Wie das Willensleben im Banne des Rückkehrgedankens starr und träge wird, so wird es auch das Erkenntnisleben. Dort geht die innere Göttlichkeit der aktiven Liebe, hier geht die Göttlichkeit der Wahrheit zeugenden Erkenntnis verloren. Wohl ist es ein sinniger Gedanke, daß sich die Dinge im Denken vergeistigen. Aber unmöglich kann es sich um die tote Aufnahme einer Geistigkeit handeln, die schon vorher (als Form) in den Dingen spukte, die sich von ihnen nur einfach loslöste, um, in das Denken eingesammelt, durch dieses zu Gott zurückzukehren. Sondern die Dinge sind in *schaffendem Erkennen* mit dem Geiste der Wahrheit erst zu beleben. Sie sind aus der blinden Gegebenheit, in der sie vor der Sinnlichkeit stehen, nach Methoden des Begreifens in logische Denkbarkeit überzuführen, die Empfindungsinhalte, in denen sie erscheinen, sind auf Wesen und Gesetz zu bringen.

Die *Methode*, wonach dies geschieht, ist der schaffende Gott des Denkens; wie die *Liebe*, durch

die Werte in uns leben, der schaffende Gott des Willens ist. Alles, was solches geistig bewegtes Denken, und alles, was solches geistig belebtes Wollen ergreift, wird auch zu Geist und Wahrheit belebt. Durch unsere vergeistigende Arbeit muß hier wie überall Gott aus den Dingen hervorgehen, statt daß umgekehrt die Dinge in Gott zurückgehen. Freilich, wären das noch Dinge, die das Denken, in dem sich Wahrheit gebiert, mit seinem Leben erfüllt? Dinge sind ein totes Sein, das keine Beziehung zum Denkprozesse haben kann. Sie widerstünden allem schaffenden Erkennen. Geistiges Schaffen läßt sich nur als Umschaffen verstehen. Nur dort, wo wir vorher sinnlich geschaffen haben, läßt sich annehmen, daß wir geistig umschaffen können. So nahm es später Kant an[1]: wir schaffen die Dinge aus unseren eigenen Empfindungen zu Anschauungen in Raum und Zeit, um sie durch das Denken in Gesetzlichkeit umzuschaffen.

Damals schlummerte diese idealistische Erkenntnislehre noch in der Ferne der Zeiten. Nur wie im Traume hat Meister Eckehart sie berührt, wenn er das „bildliche“ Erkennen in Zeit und Raum der kreatürlichen Seele vorbehält (E 34, 67, 113; II 164), die ledige Seele aber alle Dinge bildlos, nach ihrem Wesen, mit Gottes schöpferischem Allwissen erkennen läßt[2].

Zu den ethischen Schwächen der Gottheits- und

[1] Das Denken ist Form-empfangend nach Aristoteles, Form-gebend nach Kant.

[2] Alles, was hier ein grob Handgreifliches ist, ist dort in Gott, Geist (E 141; vgl. 114, 65, 51, 2). E II 197: „Der gemeine Verstand nimmt die Dinge für etwas Wirkliches und der gemeine Wille nimmt sie für gut“...... „Gott ist weder gut noch wirklich“ (in dem Sinne, in dem die Dinge so genannt werden). Ib. 200: „Die Leute, die nichts anderes verstehen als sinnfällige Dinge, die achten das Leben groß, das sie mit den Sinnen zu begreifen vermögen.“

Rückkehrlehre gesellt sich, daß sie dem Meister auch aus metaphysischen Gründen nicht auf die Dauer liegen kann.

Hatte nicht Eckehart der Gottheit eine „Natur“ zugeschrieben, indem er dafür hielt, daß in ersterer ein Prinzip des Herausgehens aus sich selbst gesucht werden müsse? Im Gedanken der „Natur“ ist gesetzt, daß sich göttliches Leben in eine Welt mitteilen muß, daß sich Göttlichkeit immer wachsend vervielfältigt und selbstzeugend zu stets neuem Reichtum von Sein, Leben, Wahrheit aufschließt. Wenn aber die Gottheit in sich zurückgezogen bleiben soll, oder ihr die Welt der Dinge nur dazu gut ist, daß sie diese restlos wieder in sich zurücknimmt, so braucht eine „Natur“ in jener nicht erst angenommen zu werden. Welchen Sinn hätte solches Prinzip der Auseinanderfaltung, wenn doch der entscheidende Zug göttlichen Wesens nicht nach außen, sondern in sich hinein geht! Die Verbindung von Gottheit und Natur, so wie der deutsche Mystiker beide Begriffe faßt, ist widerspruchsvoll. Entweder muß man von der Gottheit die Natur streichen, oder von der Natur, dem Prinzip göttlichen Lebens, die tote, sterile Gottheit wegfallen lassen.

Der Widerspruch zwischen den Prinzipien der Natur und der Gottheit bricht bei Eckehart selbst in eigentümlicher Weise durch. Die Seele, verlangt er, soll in die unaufgeschlossene Tiefe der Gottheit zurückgehen. Die Seele stammt aber aus der sich aufschließenden Lebendigkeit der göttlichen Natur. Hier ist ihr Uranfang, nur bis in diesen, in Eckeharts Sprache: nur bis in ihr ewiges Urbild, nicht wie sie es doch verlangt hatte, darüber hinaus (E 201), kann sie sich werfen. Seele bleibt Seele, d. i. Natur in Gott. Das ist der Grund, daß „ihr Antlitz erregt ist und rot vor Zorn über die Zurücksetzung, die ihr

gegen Gott widerfahren: daß sie nicht auch alles ist, was er von Natur ist, daß sie nicht auch alles hat, was er von Natur hat!" (E 179). „Dazu geht die Seele in ihrem Zorne fort, daß sie rein nur (E 84) das reine Wesen sein will, sodaß es weder Gott noch Kreatur gäbe" (E 182). „Wenn sich aber die Seele aus aller Kraft und Macht über sich erhebt, dem höchsten Guten liebend zu nahen, da muß sie erleben, daß sie nicht imstande ist, zu dem göttlichen Etwas zu dringen, mag sie sich noch so sehr mühen! So kehrt sie denn wieder herab und geht in sich selber" (E 187). „Was könnte auch die Gottheit der Seele geben, da sie nicht wirken, was von ihr empfangen, da sie nicht leiden kann?" (E 182).

Der Seelengrund steigt hiermit in der Lehre unseres Meisters als eigenes metaphysisches Prinzip herauf. Der Seelengrund ist die „Natur" in der Gottheit ohne das Bleigewicht des göttlich Unbewegbaren, er ist das Prinzip aktiven göttlichen Lebens, das aus sich selbst strömt, ohne an ein transzendentes Unding geknüpft zu sein. „Warum geht ihr nur aus? Warum bleibt ihr nicht bei euch selber und greift in euren eigenen Schatz? Ihr tragt doch alle Wirklichkeit dem Wesen nach in euch"! (E 102). „Wenn so die Seele sich selber verliert in all der Weise, wie hier ausgeführt ist, so findet sie: daß sie das selber ist, was sie so lange erfolglos gesucht hatte, daß Seele und Gottheit eins ist. Hier endlich hat sie gefunden, daß das Reich Gottes ist: sie selbst" (E II 207f.).

D. Der Seelengrund.

Mit seiner tiefen Lehre vom Seelengrunde kommt Eckehart der Fichteschen Intuition eines schöpferischen Überichs so nahe wie möglich. Die ethischen

und metaphysischen Schwächen der Gottheitslehre mußten ihn in der Tat drängen, die letztere anders zu wenden. Die Gottheit gilt ihm in der neuen Wendung als unsere eigene überzeitliche Wesenhaftigkeit, als unser absolutes Selbst, das zur Vielheit endlicher Selbst auseinandertritt. Ich, als empirisches Ich, bin hiernach nur eine Potenzialität in meinem absoluten Ich. Nicht mehr die Seele vernichtigt sich nach dieser Auffassung in der Gottheit. Eckehart nimmt jetzt umgekehrt Gott in den Seelengrund hinein (E 177). Der Seelengrund in seiner unbekannten[1] Tiefe ist der Schöpfung, aller Wahrheit und Werte Grund.

„Ich werde etwas in mir gewahr, das erglänzt in meiner Vernunft. Ich empfinde wohl, daß es etwas ist. Aber was es ist, das kann ich nicht fassen. Nur soviel dünkt mich, könnte ich es erfassen, ich wüßte alle Wahrheit“ (E 41). „Es ist ein Etwas in der Seele, aus dem entspringt Erkennen und Liebe. Das erkennt selber nicht, noch liebt es. Wer dies findet, der hat gefunden, worauf Seligkeit beruht. Es hat nicht Vor noch Nach und wartet nicht auf ein Hinzukommendes. Denn es kann weder reicher noch ärmer werden. Es ist ewig dasselbe, das nur sich selber lebt — wie Gott“ (E 173). Dieses Etwas ist der Seelengrund, das unerschaffene Wesen der Seele[2], das selber voll schöpferischen Allvermögens ist. „Mein äußerer Mensch schmeckt die Kreaturen als Kreaturen. Mein innerer Mensch schmeckt sie als Gabe

[1] E 36: „Die Seele weiß alles andere, nur sich selber nicht. Von keinem Dinge weiß sie so wenig, wie von sich selber.“

[2] E 143: „Wofern die Seele nur ihr natürliches, geschaffenes Wesen besitzt, hat sie keine Wahrheit. Ich behaupte, daß es über der Seele erschaffener Natur noch etwas gibt“; vgl. E 164/5.

Gottes. Aber mein innerster Mensch schmeckt sie auch nicht als Gabe Gottes, sondern als von jeher mein eigen“ (E 173). „Da war ich mir selber, da wollte ich mich selber und schaute mich selber als den, der diesen Menschen gemacht hat! So bin ich denn die Ursache meiner selbst nach meinem ewigen und nach meinem zeitlichen Wesen. Nach meiner ewigen Geburtsweise vermag ich auch nimmer zu sterben, nur was ich als zeitliches Wesen bin, wird zunichte werden. In meiner Geburt wurden auch alle Dinge geboren: ich war zugleich meine eigene und aller Dinge Ursache. Und wollte ich: weder ich wäre, noch alle Dinge. Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht“ (E 176).

Blicken wir für einen Augenblick zurück. Mit dem Speziesgedanken hatte die Religionsphilosophie des deutschen Mystikers angehoben. Wie sich die Dinge in meine Spezies verwandeln, wenn ich sie wahrnehme, so soll ich mich in Gottes Spezies (Logos) verwandeln, durch die er sich und mich und alle Dinge erkennt. Jenes, daß die Dinge in meine Wahrnehmung eingehen, deutete sich der Meister als ein Streben der Kreatur, Geist zu werden. Er betrachtete es als den ersten Schritt eines Zurückstrebens der ganzen Welt in Gott, dessen zweiter Schritt darin bestehen müsse, daß sich der Mensch nicht mehr sträube, zu Gottes Wahrnehmung zu werden. Aber, verbesserte sich später Eckehart, der Gott, in dessen Wahrnehmung ich einzugehen scheine, ist ja nur der tote Vorstellungsgott, der mir als transzendente Größe vorschweben muß, solange kein göttliches Leben in mir ist. Auf letzteres, den in mir werdenden Gott, kommt ihm nun in der zweiten Wendung seiner Religionsphilosophie alles an. Bleibt die Seele auf Endlichkeit und Ichheit eingestellt, so

wird Gott in ihr nicht geboren. Dennoch ist dies göttliche Leben weit entfernt, darum, weil es in der Seele noch nicht erwacht ist, außer Verhältnis zu ihr zu sein. Es ist, auch im ungeborenen Zustande, beständig mit ihr verbunden. Sie kann gar nicht anders, als sich darauf beziehen, nämlich so, daß sie, im Mangel eigenen göttlichen Lebens, die unendliche Geistigkeit wie ein Fremdes, Einlaß Heischendes, vorstellen muß. Eben dadurch, daß sich die Seele selbst zu etwas Endlichem gemacht, d. h. auf ihren Eigenwillen gestellt hat, ist schon gesetzt, daß das unendliche geistige Leben, das in ihr ist und doch nicht in ihr lebendig ist, die Form einer transzendenten Vorstellungsgottheit annimmt.

Aber die Größe solcher ethisch-religionsphilosophischen Erkenntnis konnte bei Eckehart nicht durchdringen, solange er nicht von dem Gedanken loskommen konnte, daß sich in der Wahrnehmung ein Zurückstreben der Dinge geltend mache. Diese Deutung ließ ihn immer wieder glauben, die Rückkehr müsse vollendet werden, indem auch wir in die Gottheit zurücksinken. Der werdende Gott, der als freudiges geistiges Leben in uns aufgestanden war, bedeutet hiermit nur ein flüchtiges Aufglänzen, ehe die gänzlich über sich hinausflüchtende Seele in dunkler Nacht verschwindet. Er *wird*, wenn sich die Seele von ihrer Selbst*willigkeit* scheidet. Aber die Seele soll sich auch von ihrem Sein und *Wesen* scheiden, um in die Gottheit versinken zu können. Das macht den werdenden Gott zum sogleich wieder *vergehenden* Gott, den die Seele mit sich in die vernichtigende Tiefe der Gottheit hineinnimmt.

Diese resignierende Lehre ist, darauf sind wir oben gestoßen, nicht unseres Meisters letztes Wort. Er springt über seinen eigenen Schatten hinweg.

Aus dem Abgrunde, in dem die Seele vergeht, läßt er sie wie einen Phönix wieder hervorsteigen. Der Abgrund schließt sich, und statt der Gottheit entdeckt man die überzeitliche Wesenhaftigkeit in sich selber. Es ist die Schöpfungstiefe der Welt, der Mittelpunkt, der wir ewig gewesen sind, ehe wir selbst und mit uns alle Dinge geworden sind[1]. Und es ist unsere eigene sittliche Wesenstiefe. Göttlich-geistiges Leben stiege herauf, erfüllte uns und blühte in uns, wenn wir die überzeitliche Wesenhaftigkeit in uns wieder freimachen könnten, wie sie ehedem gewesen ist.

Eckehart ist sich durchaus bewußt, daß er hier Vorstellungen entwickelt, die vorher (außer bei Eriugena) unerhört waren. Er weiß auch, daß seine Rede von Gott, der in den Geist hineingenommen ist, viele befremden wird. Es sei eine unbedachte Wahrheit, gekommen aus dem Herzen Gottes, unmittelbar! (E 177). Vom Himmel geschneit ist sie ihm nicht. Die Lehre von der Schöpfungstiefe des Geistes entwickelt sich leicht genug aus Eckeharts Prämissen.

Solange kein göttliches Leben in uns ist, hatte Eckehart gelehrt, muß Gott als fremdes Objekt vor unserer Vorstellung schweben. Nun ist jenes göttliche Leben so lange nicht in uns, als wir der Eigenliebe verfallen sind. Haben wir letztere gelassen, so verschwindet Gott als Objekt, und Gottsubjekt, das wahrhafte Leben aus eigenem geistigem Grunde, hebt an. Die Eigenliebe bringt uns aber nicht nur in ein äußeres Verhältnis zu Gott, sondern auch zu den Dingen und Menschen, zur ganzen Welt. So liegt

[1] E II 198: „Das Urbild der Seele in sich selbst reflektierend ist Gott, in seinem Ausbruche aber ist es Kreatur."

es nahe genug, einen Schritt weiterzugehen und hinzuzufügen, daß mit der Eigenliebe nicht nur die Vorstellung von Gott, sondern auch die Vorstellung aller einzelnen Dinge und Menschen erst entsteht; daß sie mir als äußere immerfort gegenüberstehen müssen, bis ich sie in geistiger Liebe in mich hineingenommen habe. Wie, wenn diese metaphysische Deutung noch kühneren Flug nehmen dürfte? Wenn ein überzeitliches Einheits*ich* anzusetzen wäre? Der Drang einer bis dahin ungeschiedenen Besonderheit, ein Fürsichsein zu gewinnen, hätte sich realisiert, und so wäre mein zeitliches Ich herausgetreten. Dadurch, daß ich *mich* aus meinem ewigen Einheitssein vereinzelt hätte, stünden mir zugleich *alle Dinge* als vereinzelte gegenüber. „Da ich noch stand in meiner ersten Ursache, war ich Gottes und aller Dinge ledig. Da war ich ein bestimmungsloses Sein und ein Erkennen meiner selbst in göttlicher Wahrheit. Was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich. Als ich aber aus diesem meinem freien Willen heraustrat, und mein geschaffenes Wesen erhielt, damit hatte ich auch einen Gott" und (in Eckeharts Sinne) die ganze Objektenwelt der Dinge (E 171, 148, 198, II 11).

Wir stehen hier mitten in Gedankengängen, wie sie späterhin der deutsche nachkantische Idealismus ausgeprägt hat. Aber Eckeharts Idealismus ist nicht, wie Fichtes, auf dem Boden einer aprioristischen Erkenntnistheorie erwachsen. Rein aus religionsphilosophischen Intuitionen heraus hat ihn der mittelalterliche Meister entwickelt[1].

[1] J. G. *Fichte* hat das, was schon Eckehart vorgeschwebt hatte, mittels seiner Umdeutungen der kantischen Philosophie (transzendentale Apperzeption = aktives überindividuelles, unendliches Denksubjekt) wieder entdeckt und bestimmter formuliert.

Die Idee der überzeitlichen Wesenhaftigkeit kommt auch der Lehre vom werdenden Gott zugute und gibt dieser einen neuen metaphysischen Halt. Ist doch jene Weltentiefe des Seelengrundes zugleich eine unendliche Werttiefe, die nur auf die Bedingung harrt, im Menschen hervorzutreten. Zum Begriff dieser Werttiefe gelangen wir, wenn wir den Begriff der Gottebenbildlichkeit der Seele zu Ende denken. Im Grunde der Seele, sagt letzterer Begriff, ist schon ein Göttliches. Da es irgendwie verdeckt ist, muß es in uns geboren werden, d. h. in das bewußte Leben heraufkommen und alle Kräfte erfüllen. Freilich setzt der Begriff der Gottebenbildlichkeit zugleich einen transzendenten Gott voraus, der die Seele nach seinem Bilde geschaffen hat; der auch außerhalb der Seele eine Realität ist und etwas für sich bedeutet. Hier ist, da unser Mystiker keinen Welt- und Seelenschöpfer mehr voraussetzt, eine Umgestaltung nötig. Die Gottähnlichkeit der Seele entwickelt sich in seiner Darstellung zu eigenem Gehalt. Sie wächst zu einer in sich selbst ruhenden religiösen Größe heran, die metaphysisch alles leistet, was sonst transzendenten göttlichen Einwirkungen gutgeschrieben wird.

Was nämlich könnte die Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott bedeuten, wenn von einem Gotte, der ihr jenseitig ist, nicht mehr die Rede sein kann? Nun, jene Ebenbildlichkeit besagt in ihrem tiefsten Sinne, daß sich Gott mit dem Seelengrunde verbunden hat, und zwar so, daß es sich um Anlagen, Möglichkeiten handelt, die jeder Seele eine bestimmte Prägung geben, jede ihres eigenen Gottmenschentums fähig macht. Ist es nicht wunderbar, daß wir Vorstellungen, Gedankenbilder von überindividuellen Werten gewinnen können, und wissen wir nicht, daß

wir nicht bloß Gedanken von ihnen haben, sondern daß sie in uns Leben, in den verschiedensten Persönlichkeiten verschiedenes Leben, werden sollen? (E II 29). Eben das ist die Gottesanlage, die göttliche Ebenbildlichkeit unserer Seele, daß sie Ort von Werten ist. Wert ist nichts Abstraktes über uns, sondern Wertleben ist konkrete Anlage in uns (die freilich, solange sie nicht aktiviert ist, den Wert stets und notwendig als etwas Abstraktes über uns erscheinen läßt). Seele läßt sich geradezu als dasjenige, was sich durch Werte (in Vorstellungen von Werten) bewegen läßt, definieren. Nichts sonst in der Welt kann durch Werte bewegt werden.

Aber zunächst ist das Leben von Werten nur latent. Nur in ihrer verborgensten, inwendigsten Struktur ist jede Seele die Möglichkeit von Werten, die in ihr psychische Bewegtheit annehmen sollen.

Der deutsche Mystiker spricht in solcher Beziehung von einer Möglichkeit und Empfänglichkeit, die doch bereits der Wirklichkeit nicht ermangelt, die zum Inhalte nur hat: daß du vollendet werdest. Da gibt es kein Umkehren, sondern nur ein Vorwärtsdringen, ein die Möglichkeit zur Vollendung bringen. „Die Seele ruht nimmer, sie werde denn erfüllt mit ihrer vollen Wirklichkeit. Ganz so, wie die Materie nicht ruht, sie werde denn erfüllt mit allen Formen, die ihr möglich sind, so ruhet die Vernunft nimmer, sie werde denn erfüllt mit allem, was in *ihrer* Möglichkeit liegt" (E 69). Eckeharts aristotelische Ausdrucksweise könnte hier vermuten lassen, die göttliche Wesenhaftigkeit wache in der Seele einfach so auf, wie sich im Eichsamen die Form des Eichbaums von selbst verwirkliche. So ist es nicht. Es bedarf einer Bedingung, damit all das geistige Leben, das in einer jeden Seele (in den verschiedenen Seelen mit

verschiedenen Anlagen) latent liegt, aktualisiert werde. Die Möglichkeit göttlichen Lebens in der Seele, Gott als der „Seele Form“ oder „der Seelen Seel“ bedeutet nämlich nicht, daß in ihr die künftige, sondern daß eine höhere Wirklichkeit schon im Keime angelegt ist. Weniger die aristotelische Form, als vielmehr die platonische Idee treibt und drängt im endlichen Wesen. Die Wertbestimmtheit, die in der Seele Leben werden will, ist nicht wie eine Entelechie, sondern wie eine Über-Entelechie. Die nächste und insofern „natürliche“ Entfaltung des Seelenlebens muß erst rückgängig gemacht, ein in der Seele selbst gelegenes Hemmnis überwunden werden, ehe jene Gottesmöglichkeit zur Gotteswirklichkeit werden kann.

Das Hemmnis ist der Eigenwille und die mit ihm verbundene Weltliebe. „Alle Liebe zu dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe. Hast du die gelassen, so hast du die ganze Welt gelassen“ (E 134). Eckehart kennt die ethische Grundtatsache, daß ein Wille, der sich selbst will, wertlos ist, und daß eine veränderte, werthafte Willensbeschaffenheit im Menschen auflebt, sobald die Selbstwilligkeit in ihm untergegangen ist. Solange unsere Ichliebe dauert, solange der Mensch aus der Lust und dem Stolze des Fürsichseins noch nicht herausgetreten ist, bleibt die ewige Wertbestimmtheit im Dunkel des Grundes. Auch nur der geringste Vorbehalt der Ichsucht würde machen, daß die ganze Kraft der gottmenschlichen Anlage gehemmt bleibt. Verlieren wir dagegen die Eigenwilligkeit, so ist der äußere Mensch schon abgeworfen, und unsere eigene innerste Wesensenergie, die Einheits- und Liebesenergie für alles Sein und alle Werte, wacht auf. Mit der Ausschaltung der Ichsucht ist das neue göttliche Leben der Liebe und jeder Wert-

bewegtheit, die gerade dieses individuelle Sein durchflutet, schon durchgebrochen.

Nichts mehr von Rückkehr! Keine müde Flucht aus der Welt in ein gespenstisches Nirgendheim, sondern Zusammenfassung unseres Seins und Gewinnen einer neuen ethischen Aktivität des Erkennens und der Liebe aus inwendigstem Quellpunkte! Da ist alle Unfreiheit verschwunden (E 140). Der in sich erneuerte Mensch braucht nichts von einem Gotte, dem er dienen müßte, zu erbitten. „Indem er seine Wahrheit ergreift und Gebrauch von seiner Ewigkeit macht (E 172), ist er über alle Gnade hinaus" (E 41, 196/7). Gottes quitt steht der geistige Mensch in autonomer Wesensfülle (E 172) und handelt aus seiner eigensten Freiheit. Sein Leben ist Gottes Wesen (E 133) und das Wesen der Gerechtigkeit (E 132) und der Liebe (E 146) und der Wahrheit[1]. Aus diesem Wesensgrunde handelt er ohne „Warum", nur weil er geistig blüht und sittlich wirken muß (E II 169). „Wenn man das Leben fragte tausend Jahre lang: ‚Warum lebst du?' Wenn es überhaupt antwortete, würde es nur sagen: ‚Ich lebe, um zu leben!' Das rührt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt, aus seinem Eignen quillt. Darum lebt es ohne ein Warum: es lebt nur sich selber! Und fragte man einen wahrhaften Menschen, einen der aus seinem eigenen Grunde wirkt: ‚Warum wirkst du deine Werke?' Wenn er recht antwortete, würde er auch nur sagen: ‚Ich wirke, um zu wirken'" (E 100).

Seine erste Lehre, daß der Mensch zur Spezies Gottes werden müsse, hatte Eckehart mit der Verheißung eingeführt, könne man (am Beispiele von

[1] E II 168: „Durch jede Tugend des Gerechten wird Gott geboren."

Auge und Holz) den aristotelischen Wahrnehmungsbegriff recht verstehen, so verstehe man den eigentlichen Sinn dessen, was er predige. Jetzt, auf dem Gipfel seiner religionsphilosophischen Spekulation, äußert er sich: „Wer den Begriff des Gerechten und des Gerechtseins erfaßt hat, der versteht alles, was ich sage“ (E 133). Der Gerechte ist der Mensch, dessen geistige Tiefe in ihm Leben geworden ist, Gerechtigkeit ist das wesenhafte Leben selber, das mit innerer Aktivität in jedem aufquillt, der aufgehört hat, ein ichsüchtiger und damit äußerer Mensch zu sein. Wenn wir Selbstverzicht üben, diese frohe Botschaft klingt noch halb verhalten aus Eckeharts Preise des autonomen Geisteslebens, wird unser Wille nicht außer Spiel gesetzt, sondern mit einer neuen Kraft und Bewegung in den Reichtum der Weltbeziehungen eingestellt. Wo sie hervortritt, da ist der Mensch in Liebe verwandelt. Da ist die hingebende Seele (E II 1) jedem Werte geöffnet, der ihre Ichliebe einfordert, um in ihr geistige Liebe zu werden[1], und sie ist jedem menschlichen Dasein geöffnet, weil es menschliches Dasein, geadelt, wie sie, zur Lebendigkeit von Werten ist. Keiner wüsten Gottheit mehr, seiender Einheit, bedarf es, um die Einheitlichkeit alles geistigen Lebens zu gewährleisten. Die Einheitlichkeit des Seelengrundes, jenes überzeitlichen Ich, in dem alle zeitlichen Ich nur Potenzialitäten sind, verbürgt es, daß alles wesenhafte Leben ein göttliches Leben ist. Überall bricht es als Einheitsenergie der Liebe hervor, die, wenn geistig, stets doppelseitig ist: Liebe zum Menschen-

[1] E II 12: „Er muß Gott ergreifen und festhalten lernen in seiner Arbeit, ihn zu haben mitten in den Dingen.“

tum[1], das durch Werte bewegbar ist, und zu den Werten[2], die es bewegen. Da liebt man nicht Gott allein, nicht Mensch allein, sondern man liebt das Höchste in der Welt, Gott-Menschheit nach beiden Seiten, und diese Liebe ist selbst Gottmenschheit. „Gott wirkt", sagt Eckehart, „unsere Liebe, und unsere Liebe ist Gott" (E 146). Der Begriff eines jenseitigen Gottes aber, der Liebe genannt wird, hat aufgehört. Wie brauchte vor die Seele zu treten, was in der Seele ist? Gott muß nur so lange Liebe heißen, bis die Menschen Liebe sind.

§ 21.

Überschau und Ausschau.

Mit Eckeharts Lehre von Gott, der der Seele bedarf, um in ihr zu werden, und mit der Vertiefung dieser Lehre, daß im Werden aller Werte, Wahrheiten und individuellen Dinge unsere allgemeinsame überindividuelle Seelentiefe hervortritt, ist eine neue geschichtliche Größe in das religiöse Leben und Denken eingetreten. Plotins überseiende Einheit

[1] In meinem Seelengrunde ist die Einheit aller Kreaturen, in meiner Seelenoberfläche (der auf Ichbehauptung gerichteten psychischen Lebendigkeit) ist die Trennung. Die Einheit ist in meinem Seelengrunde latent. Sie muß aktuell werden. Das individuelle Bewußtsein gegeneinander („Ich" gegen „Du") verwandelt sich dann in überindividuelles Bewußtsein für einander, und das ist in uns das Bewußtsein Gottes. E 98: „Alle Menschen sind ein Mensch." E 94, 134: „In der Liebe werdet Ihr Gott mit Gott." „Wo Liebe ist, geht Gott aus den Kreaturen hervor."

[2] E 123: „Etwas von Gott ist der ganze Gott", d. i. jedes wertbewegte Menschentum ist uns lieb als Gottmenschentum, ob es sich um den wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen oder sozialen Menschen handelt.

ist verschwunden. Abfällt der metaphysische Nimbus seines Einen, das Leben und Sein nicht ist, doch beides aus sich herausglänzen lassen soll; das in abstrakter Gleichförmigkeit in sich bestehe, ohne ein Eines für ein Bewußtsein oder in einem Bewußtsein zu sein. An Stelle jener beziehungslosen Einheit, die im leeren Raum schwebt und in ihrer unbewegten Substanzialität die Starrheit der pythagoreischen Zahlen nachahmt, tritt tief geheimnisvolles noch unaufgeschlossenes Einheitsleben. Der Gedanke eines Überich ist geschaffen, darin logische und psychische Realität vermählt sind. Bewußtsein und Wert begründend, quillt es hinter allem Sein der individuellen Seelen. Es stockt an dem Vielheitsleben, das sie entfalten, um sich, in dies aufgenommen, erst recht zu steigern und in der Form bewußter Geistigkeit aufzuschließen.

Solange jene Stockung dauert, erfüllen uns unverstandene Vorstellungen von Gott und Werten. Transzendente Größen scheinen uns zu umgeben, und unser Denken spannt sich vergeblich, ihre auswärtige Objektivität mit unserer subjektiven Innerlichkeit zu vermitteln. Vergeblich auch müht sich unser Wille, um Lohn und Gunst von einem jenseitigen Gotteswillen. Gerade, indem unser Ich um Gnade frohndet, behauptet es sich in seiner egoistischen Vereinzelung und nimmt auch den göttlichen Willen, den es über sich setzt, egoistisch vereinzelt. Es merkt nichts von den Seinströmen des überindividuellen Geisteswillens, der erst dann in den Seelen durchbricht, wenn sie die niedere Lebendigkeit ihres Eigenwillens aufgegeben haben. Wer als Subjekt dieses Geisteswillens lebt, für den verinnerlichen sich die transzendenten Objekte. Er wird selbst zu der ideellen Bewegung, die ihn durchflutet. Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit ver-

lebendigen sich aus Schemen seiner Vorstellung zu Wahrheiten seines Tuns; sie werden zu schaffender Geistigkeit, während sie vorher leere Schablonen waren.

Die Wurzel dieser tiefgründigen Religionsphilosophie fanden wir bei Augustin. Im augustinischen Begriffe der Gottesanlage konnten wir den ersten Keim der kühnen Eckehart-Gedanken erkennen. Aber wie hat der deutsche Meister alle Tiefen des Begriffes, der so schlicht erscheint, herausgearbeitet!

Nach Augustin ist uns die Gottesanlage anerschaffen. Das menschliche Wesen behaupte darin einen Rest der Lebensgemeinschaft, zu der uns Gott mit sich bestimmt habe. Vielleicht hätte der Kirchenvater zugegeben, daß unsere Gottesanlage der Keim ist, mit dessen Entfaltung sich alles Gottesmenschentum entfalte. Aber nie hätte er sich diesen Keim als eine unerschaffene, überindividuelle Größe träumen lassen, in deren Begriffe es liegt, daß jede transzendente Göttlichkeit ebenso verschwindet, wie Kants Lehre von der Apriorität der Raum- und Zeitformen die physische Setzung von Raum und Zeit aufhebt.

Augustin glaubte noch das Vorhandensein des Gotteskeims in uns dadurch begreifen zu können, daß er ihm die Existenz eines transzendenten Gottes voranstellte. Auf den Gedanken, es könnte umgekehrt, in einem nur vorübergehenden Stadium, das Leben des Gotteskeims bedingen, daß die Vorstellung eines transzendenten Gottes vor uns auftauchen muß, kam er nicht. Eckehart sah im Grunde unserer Seele das überindividuelle Einheitsleben, in dem Wert und Bewußtsein noch verschlossen sind, und das sich fühlbar macht, indem Werte, deren Soll wir empfinden, vor unser Bewußtsein treten.

Wie hat man sich zu diesem Leben zu verhalten? Diese Frage, nicht aber die Frage, wie man sich zu Gott zu verhalten habe, ist für Eckehart die Kardinalfrage. Sie liefert den Maßstab, unter dem er die ihm vorliegenden religiösen Standpunkte mißt. Des Menschen Verhalten zu Gott schwingt in der Gestaltung jenes Grundverhältnisses nur anhangsweise mit.

Der Gesichtskreis Eckeharts eignet sich auch für uns, um die religiösen Standpunkte, denen wir in unserer bisherigen Nachforschung begegnet sind, auf einfache und klare Kategorien zu bringen. Durcheinandergeschlungenes wird entwirrt, Auseinanderliegendes wird gesammelt werden.

Man überlege noch einmal, daß sich in jedem Werte, dessen Soll wir empfinden, unsere Ewigkeitstiefe regt. Ob es sich um Wahrheit, Schönheit, Treue, Gerechtigkeit oder Nächstenliebe handelt, stets flammt ein Ideelles mit werbender Kraft in uns auf, weist uns über die sinnlichen und die selbstischen Triebe hinaus und weckt den Hunger nach Wesenhaftigkeit. Wir fühlen hier überall, ein Höheres als wir verlange unsere Willenshingabe. Aber diese Willenshingabe wird selten geleistet, viel häufiger wird sie versagt. Das natürliche Ich scheut sich, in jenen Werten unterzugehen und läßt die Gottesaugenblicke, in denen sie drängen und fordern, vorübergehen.

Damit kommen wir zu der ersten Art, wie man sich zu den Antrieben geistigen Lebens stellen kann. Es ist der Standpunkt des natürlichen Ich. Dies besteht nur dadurch, daß die Gottesanlage in uns noch nicht durchgebrochen ist. Wert und Bewußtsein haben sich noch nicht durchdrungen und erheben sich eben darum vor uns wie zwei von einander getrennte, ja unvereinbare Größen. Der Wert bleibt für das Denken, die Seele für den Willen isoliert. In

unserer Vorstellung scheinen die Werte für sich zu bestehen. Wir nehmen sie als rein ideelle Gedankeneinheiten, als bewußtseinsfremde Abstrakta. Ebenso isolieren wir unser Bewußtsein. Wir ergreifen es für sich in unserem Eigenwillen, der überall das Seine sucht. Das ist der Zustand des natürlichen Menschen. Vergeblich harrt die Seele der Werterfüllung und harrt der Wert darauf, kein abstraktes Ziel zu bleiben, sondern zum Gehalte seelischer Bewegung zu werden. Die Beziehung zwischen dem Werte und dem unselbstischen Gefallen, das auf ihn eingestellt ist, bleibt nur Keim und Anlage. Sie ist nur äußerlich vorhanden, nicht als Liebe in das Subjekt hineinentwickelt. Kurz, der Zustand des natürlichen Menschen ist durch beides charakterisiert: das Fürsichnehmen seiner selbst im Eigenwillen und das Fürsichnehmen der Werte, ihre Abstraktheits- und Entfernungstäuschung in der Vorstellung.

Es war nur das anfangende Erwachen unserer Ewigkeitsanlage in uns, daß Wertvorstellungen vor uns auftauchen und an unseren Willen pochen. Gleich hier, an seiner Schwelle wird das religiöse Leben verfälscht. Der eigensüchtige Mensch verkennt, daß jene Werte seine Hin- und Darangabe fordern. Er möchte sie in Lusterregungen auflösen oder in ihnen seine Eitelkeit befriedigen. Auch noch in den Werten sucht er sich und das Seine und will, daß sie ihm mit Lust zahlen oder sein Ich geistig schmücken, statt daß er ihnen mit seinem Sein zahlt. Da gilt ihm dann Tugend für Glückseligkeit oder für innere Steigerung seiner Würde. In diese Art Sittlichkeit schleicht sich nur zu deutlich die Eigensucht und Eigenliebe des natürlichen Menschen[1].

[1] Schon Tauler schildert so den Standpunkt der griechischen Ethik. Nachfolge Christi S. 56: „Wohl

Allein es gibt einen inneren Zeiger, der trotz allen Lust- und Eitelkeitstäuschungen die Falschheit dieser Beziehung zwischen Wert und Bewußtsein anzeigt, und der uns daran mahnt, daß sich erst mit einer ganz anderen Durchdringung beider geistiges Leben verwirklicht. Wir empfinden die Forderung, daß Werte in uns, wir in Werten zu leben haben in der Weise eines Sollens. Dieses Sollen ist die Bewußtseinsspiegelung der in uns aufstrebenden Gottesmenschheit. Der Gott in uns spiegelt sich im Bewußtsein solange als Gesetz, bis die in uns gepflanzten Gotteswerte überall dort im Leben der Liebe wirklich aufgenommen sind, wo vorher nur Anlagen auf sie zielten. Ein fortgeschrittener Zustand religiösen Lebens tritt ein, wenn der Mensch jenes Soll erkennt und das Pflichtgebot, den in Gesetzesform gekleideten Anspruch der Werte auf ihn, anerkennt. Die geläufige Gestalt dafür ist, alle Werte in einem göttlichen Willen zusammenzufassen und anzunehmen, daß von diesem der Befehl an uns ausgeht, ihm gemäß

---

haben die Weltweisen von jeher viel über die Tugend geschrieben, aber auf den wahren Grund derselben sind sie nicht gekommen. Sie schrieben von der Tugend, als von einer der menschlichen Natur angenehmen Sache, und natürlich genommen, ist auch die Tugend lieblicher als das Laster; dieser Annehmlichkeit wegen liebten sie selbe, sie fanden ihre Lust in ihr, und darum übten sie solche. Sie suchten also nicht die Tugend, sondern nur ihre Lust, so war sie nur Eigenliebe, nicht Tugendliebe; sie suchten nämlich in ihr sich selbst. Daran dachten sie nicht, daß gerade in Verzichtleistung auf alle natürliche Lust die wahre Tugend bestehe . . . Wer sich und seine Lust in der Tugend suchet, sie deshalb übt, dessen Tugend ist eine bloß natürliche. Die Tugend hingegen mit völliger Entsagung aller natürlichen Neigung und Lust üben, das ist das Werk der Gnade, und in dieser Gnade stehet der entledigte Geistesarme.“

zu leben. Unser unmittelbares Verhalten zu den Werten verwandelt sich hiermit in ein mittelbares. Der Anblick einer fremden Macht tritt zwischen sie und uns. Sie sind mit der Einbeziehung in diese Macht vor unserer subjektivistischen und eudämonistischen Verfälschung mehr geschützt, als wenn wir sie nur als die Inhalte unserer natürlichen Tugend anstreben. Auch ist die Abstraktheit und Vereinzelung von ihnen genommen. Wenngleich nicht in uns, so erscheinen sie doch in dem göttlichen Willen, der sie erzeugt oder sanktioniert, lebendig und vereinheitlicht. Freilich, diesen Willen selbst nimmt der natürliche Mensch, wie er seinen eigenen Willen nimmt: als ein in sich vollendetes und auf sich reflektiertes Leben. Er läßt Gottes Willen in transzendenter Selbständigkeit neben und gegenüber dem seinen bestehen, nur stärker an Macht und reiner in den Absichten.

Auf diesem Punkte seiner religiösen Entwicklung hat sich der natürliche Mensch in den gesetzlichen Menschen verkleidet: noch ungebrochen der Eigenwille, aus sich heraussetzend und transzendierend (in jenseitigen Bezirken schweifend) nach wie vor die Vorstellung. Daß Werte im menschlichen Bewußtsein von innen her Leben werden wollen, bleibt unbegriffen. Es gilt für göttliches Gebot, daß wir sittlich leben, d. h. uns nach den sozial unentbehrlichsten Wertvorstellungen richten sollen. Wir seien hier zu Leistungen verbunden, auf deren Erfüllung die Gunst, auf deren Verfehlung der Zorn des jenseitig gedachten Gotteswillens ruhen.

Der Gegensatz zum natürlichen und gesetzlichen Menschen beginnt mit dem Christenmenschen. Bei ihm ist alle Eigensucht und aller Eigenwille geschwunden. Nur der Bewegung aus Gott ist seine

Seele geöffnet, ohne daß er etwas für sich sucht. Nicht gehorcht er dem Herrn seiner Seele, um Himmelsseligkeiten zu erwerben, oder um der Qual der Verdammten zu entgehen. Er macht sich zum reinen Gefäße des göttlichen Willens, zu dem hin er in unmittelbarer Hingerissenheit der Liebe bewegt wird. Was solche Liebe des gotteswilligen Menschen, die das Gemüt zu unmittelbarem Gottesdienste stimmt, hervorruft, ist nach Augustin die innere Güte, Wahrheit und Schönheit Gottes; nach Bernhard von Clairvaux ist es die Leidens- und Liebesmajestät Christi. Bei Duns Scotus ist die Überzeugung, daß echte Religiösität nur in dem Verzicht auf Eigenwillen und in der gänzlichen Fügsamkeit unter Gott bestehe, schon so erstarkt, daß er einen besonderen Anreiz, durch den wir zum unmittelbaren Gefallen an Gott erobert werden, nicht mehr voraussetzt. Genug, zu wissen, was fromm sein bedeutet. Nun steht es bei jedem, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Freilich betont Duns stark, daß die Entscheidung gegen Gott, das Bestehen auf sich selbst und seinen Eigenwillen, immer Unseligkeit bedeute[1]. Diese können wir nur los werden, wenn wir zu unserem egoistischen Willen „nein" und zu allem, worin sich Gottes Willen an uns wendet, „ja" sagen.

Aber womit wendet sich Gottes Wille an uns? Was haben wir als Christenmenschen, sei es augustinischer, sei es bernhardischer, sei es dunsistischer Prägung, Gott zu Liebe zu tun, nachdem wir gewon-

[1] Darum ist es sehr zweifelhaft ob das, was uns nach Duns zu Gott hin bewegt, noch Liebe genannt werden kann. Der Wunsch, von der inneren Unseligkeit der Sünde (des Eigenwillens) los zu werden, ist sichtlich etwas anderes, als die positive Hingerissenheit durch den Gottesanblick bei Augustin oder durch den Christusanblick bei Bernhard und Franz.

nen und gesonnen sind, nicht mehr für uns, sondern nur noch in lauterer Hingabe an Gott zu wollen? Worin besteht die Bewegung aus Gott, deren Gefäß restlos zu sein wir uns anschicken? Sollen wir bestimmten Geboten gehorchen, in denen sich Gottes Herrenwille offenbart hat? Hat man den Zeremonien einer Kirche zu folgen, die diesen Willen verwaltet? Handelt es sich um Nachahmung des Lebens Christi, von dem feststeht, daß es Gott gefiel? Gilt es inneren Erleuchtungen oder der Stimme des individuellen Gewissens zu lauschen, darin Gott mit jedem Menschen besonders verkehrt? Oder sollen wir in den Leiden, die Gott schickt, unseren besten Segen sehen, da sie das schwerste für irdische Kreaturen sind, und der Wille, der sie sittlich bejaht, von egoistischer Selbstbehauptung am weitesten ab- und der überkreatürlichen Art des göttlichen Willens am nächsten steht?

In diesen Fragen offenbart sich die innere Ungewißheit, in der uns auch noch die christenmenschliche Auffassung des religiösen Erlebens, als handele es sich um die Liebesgemeinschaft zweier Willen, läßt. Wir bleiben ungewiß bezüglich der Bewegung, die wir aus Gott erfahren und für ihn ausführen sollen. Luther hat deshalb später die Fragestellung geändert. Wir hätten gar nichts Gott zu Liebe zu tun, sondern sollen Gottes Liebe nehmen; nicht wir können ihm, sondern er will uns dienen (indem er uns rechtfertigt). Nach den Maßstäben Eckeharts gemessen, befindet sich aber auch noch der Christenmensch in einer falschen inneren Stellung. Ein letzter Rest vom Standpunkte des natürlichen Menschen klebt ihm darin an, daß ihn noch immer unverstandene Vorstellungen von einem transzendenten Gotte erfüllen. Wohl verneint er seinen Eigenwillen; das ist

ein Zeichen fortgeschrittener Frömmigkeit. Aber er glaubt, sich damit einem gnädigen Willen über ihm zu ergeben: das ist der transzendente Irrtum. In uns, in dem überindividuellen Fünkleinskeime werdender Gottesmenschheit, liegt in Eckeharts Sinne unser Schatz. Die Gottes- und Gnadenvorstellung ist nur eine notwendige Funktion im Lebenwerden dieser Gottesanlage. Ist unter dem Zuge jener Vorstellung unser Wille bereit geworden, zu sich nein zu sagen und sich für ein geistiges Nichtichleben offen zu halten, so mag der gewandelte Mensch in einem letzten Schritte getrost noch sie verabschieden. Gibt er seinen Eigenwillen auf, in dem er sich für sich nimmt, so darf er auch die Vorstellungstäuschung ablegen, durch die er Gott für sich nimmt. Nicht um ein Verhältnis, das nach außen auf einen hypothetischen Gott geht, sondern um ein Verhältnis nach innen zu den Nötigungen unserer Gottesanlage handelt es sich in der reifsten, Eckehartschen, Art der Frömmigkeit.

Die mystische Art, die Art der Vergottungsmystik[1], ist dies nicht. Der mystische Mensch kehrt das Verhalten des Christenmenschen nur ebenso einseitig um. Bei ihm weicht die Transzendenz Gottes aus der Vorstellung, aber er vollendet nicht den Selbstverzicht im Willen. Indem er in ekstatischen Denkübersteigerungen, bis zur Vernichtung aller bestimmten Vorstellungen, Gottes Sein zu gewinnen sucht, möchte er die Seligkeit Gottes in sich fühlen. Sein Wille löst sich von allem Ich- und Kreaturenglück, um dennoch auf Glück, auf Gottesglück, gestimmt zu bleiben.

---

[1] Eckeharts Vergeistigungsmystik ist vielmehr die Überwindung der hergebrachten verflogenen Mystik.

Im höchsten religiösen Erleben wird das Gotterleben zu einem Lebendigwerden aus eigenen Gründen. Wie dem Menschen aller Eigenwille geschwunden ist, haben ihm alle Werte aufgehört, abstrakte und transzendente Vorstellungsgrößen zu sein. Sie sind in ihm zu wirkender Geistigkeit geworden. Wenn vorher Werte, die Sendlinge seines Lebensgrundes, vor sein Bewußtsein traten, so machte er sich daraus kahle Begriffe von anhängenden Tugenden, sozialen Nützlichkeiten, göttlichen Geboten. Er zielte bestenfalls in vorübergehenden Gefallensregungen auf sie, ohne ihnen Liebe zu schenken. Indem er seinem Ichwillen lebte, blieb seine Gottesanlage samt den Forderungen, in denen sie sich regte, nur gleichsam der Anhang des Subjekts, statt daß umgekehrt das Subjekt zum Anhange der Gottesanlage hätte werden sollen. Jetzt hat das Ich gelernt, sich selbst zu verneinen. Der Mensch gefällt sich nicht mehr, sondern mißfällt sich und stellt alles andere als höher und besser über sich.

Damit beginnt sich ihm der ideelle Gehalt der Wertvorstellungen, die sich ihm schenken und ihm Aufgaben vorhalten, zu bewähren. Er hält den Gottesaugenblicken, in denen sie drängen und fordern, selbstlos still. Sein Wille ist ihnen geöffnet. Das ungewisse Gefallen, das er vorher an den Werten hatte, belebt sich jetzt, da sich ihnen das Ichzentrum frei gibt, zu Tat und Liebe. Letztere ist mehr als psychische Lebendigkeit. Denn sie ist vom geistigen Leben der Werte erfüllt. Indem die Seele zum Gefäße von Werten geworden ist, sind die Werte konkret, zum Gehalte seelischer Bewegungen, geworden. Darüber fallen die sinnlichen und selbstischen Regungen des Menschen erst recht ab, es bildet sich ein neues Wesen in dem alten Wesen. Sein seelisches Ich war

vorher nichts als die bewegende Kraft des Körpers und in sich selbst eine leere Form. Jetzt verwandelt es sich, indem sich darin ein geistiges Überreich als „Seele der Seele" durchsetzt. Wie die Seele den Leib bewegt, während es so aussieht, als ob das eigene Leben des Leibes wirkte, so webt jetzt in den psychischen Regungen ein höheres Leben, während es so aussieht, als ob das eigene Leben der Seele wirkte. Es hat sich nichts und doch alles geändert, wenn ein Ich, das vorher selbstisch war, aufgabenwillig geworden ist. Der Mensch hat dem Werte mit seinem Sein gezahlt, nun durchflammt ihn dessen höheres Sein. In ihm gebiert sich der immanente Gott als Leben des Werts, der vorher abstrakt war. Er gebiert sich als Leben der Seele, die vorher tot war.

§ 22.

Aus Eckeharts Schule.

A. Die „deutsche Theologie und die freien Geister".

Die religiösen Ideen Eckeharts haben weithin nachgewirkt. Seine besten Schüler waren Tauler und der Frankfurter Verfasser der „deutschen Theologie"[1], in zweiter Linie Suso und Ruysbroeck. Hinter dem allerhöchsten Fluge der Eckehartschen Spekulation, der Lehre vom Ich als Einheitstiefe der Welt, sind sie alle zurückgeblieben.

[1] Des unbekannten Frankfurters „Theologia teutsch" (aus dem 14. Jahrhundert). Ausgabe von Fr. Pfeiffer, Gütersloh 1900, zitiert mit bloßer Seitenangabe. Tauler „Nachfolge des armen Lebens Christi", Frankfurt a. M. 1824, zitiert mit N; Tauler „Medulla animae, d. i. von Vollkommenheit aller Tugenden", Frankfurt a. M. 1664, zitiert mit M.

Wohl aber klingt die Lehre vom Seelengrunde als dem Grunde geistigen Lebens bei dem unbekannten Frankfurter Meister kräftig nach. Wenn auch seine „deutsche Theologie“ zwischen immanenter und transzendenter Gottesauffassung öfters schwankt, so bildet doch die erstere das Hauptmotiv. Tauler hält es im wesentlichen mit der ersten Lehre Eckeharts, daß Gott, der transzendente Gott, in jedem armen und abgeschiedenen Menschen sein ewiges Wort gebäre.

Zu jener Zeit wurden alle Register gezogen, um den aufhorchenden Menschen zu zeigen, wie sie zur Gottesgeburt in der Seele, in immanenter Sprache zum geistigen Leben des Seelengrundes, gelangen könnten. Eckehart redete von Abgeschiedenheit. Indem aber diese voraussetzte, daß der Mensch nichts denke oder wolle, überflog sie alle Möglichkeit praktischen Lebens. „Was Einige von der höchsten, lautersten und wahren Armut des Geistes behaupten, daß sie nämlich darin bestehe, wenn der Mensch wieder so sei und werde, wie er war, da er noch nicht war, da nämlich verstand er nichts, da hatte er keinen Willen, da war er gleichsam Gott mit Gott — das wäre allerdings wahr, wäre es nur möglich.“ (Nachfolge 3.)

An Stelle jenes abstrakten Begriffs galt es daher einen lebensvolleren zu setzen, der sich wirklich gebrauchen ließ. Tauler rief die gottliebenden Seelen zum Wege der Niedrigkeit auf. Schuldbewußtsein und Leidenswilligkeit waren ihm die Mittel, zu innerer Armut und Ichvernichtung und damit zur Geburt Gottes im Menschen zu gelangen. Der Frankfurter Ordensbruder weiß zu gleichem Zwecke die Ideen des großen Kölner Meisters mit dem Gehorsamsgedanken des Duns Scotus zu durchdringen.

Duns kam alles auf Gehorsamswillen an, der sich, unter Ausschaltung des eigenen Selbst, den Geboten eines transzendenten Gottes unterwarf. Der Frankfurter entwickelte den Gedanken eines Gehorsams, der dem in uns werdenden göttlichen Leben, dem „Muß- und Sollsein, geordnet vom ewigen Willen“, bereit steht.

Das ewige Gut, führt die „Deutsche Theologie“ aus, ist mit ewigem Willen auf sich gewendet, der gleichwohl nicht aktuell ist. Wohl glänzt in Weisheit, Wahrheit, Friede, Liebe, Güte, Gerechtigkeit ursprüngliches und wesentliches Gotteslicht, aber förmlich und wirklich kann es nicht ohne Kreaturen werden. Im menschlichen Leben muß all dies Göttliche als Forderung durchbrechen und menschliches Wollen muß sich ihm gefangen geben. Daß in unserem Bewußtsein geistige Vorstellungen auftauchen und geistiges Begehren entsteht, ist das „Ziehen des Vaters“. Wenn der Seele oder dem Menschen etwas entdeckt wird und geoffenbart wird von diesem vollkommenen Gut wie in einem Schauen oder in einer Verzückung, so wird in dem Menschen geboren ein Begehren, dem vollkommenen Gut zu nahen und sich mit ihm zu vereinigen. Und so dieses Begehren je größer wird, desto mehr wird ihm geoffenbart, und je mehr ihm geoffenbart wird, desto mehr begehrt er und wird gezogen (S. 125).

Aber dies Ziehen des Vaters, das Heraufkommen geistiger Vorstellungen und Begehrungen, reicht nicht aus. Gott bleibt in uns tot, sofern nicht unser Wille gänzlich zum Organ jenes göttlichen Zuges wird. Wir müssen für Gott werden, wie für uns selber unsere rechte Hand ist.

Solange ein Mensch seinen Vorteil sucht, seine Ehre oder seine Lust will, solange er um das Seine

jauchzt oder sich betrübt, schleicht sich in seine besten Bestrebungen Gefall-, Lohn- und Ichsucht. Fortwährend entzieht er die Kraft und Gaben seines Lebens dem Dienste des Göttlichen, das sich ihm gezeigt hat, und sündigt unaufhörlich. Denn eben das und das allein ist Sünde, daß man eigenwillig und ungehorsam gegen das geistige Rufen ist. Zum göttlichen Leben einer Seele kann es nur dann kommen, wenn in ihr der Gehorsam geboren wird. So war es unablässig bei Christus. Er wurde niemals von eigener Lust und Ehre bewegt, sondern lebte, dachte und wollte in dem Göttlichen, das ihn erfüllte. Auch in uns wird Christus und sein Leben geboren, sobald unser Eigenwille zu Gehorsamswillen, nicht aus Lohnsucht, sondern aus Liebe wird. Zu dem Zuge des Vaters, den göttlichen Forderungen der Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit, Treue usw., die sich uns zeigten, ist dann völlig aufgeschlossener Sohneswille getreten. Wir haben von allen Dingen und zuerst von uns gelassen und lassen uns und alle Dinge dem ewigen Gute. Gott ist damit selber der Mensch geworden. Nur noch die göttliche Begehrung in uns ist uns lieb, und unsere und alle eigensüchtige Begehrung ist uns weh und bitter. Es ist, wie der natürliche Mensch Menschliches tut und will und um Menschliches bangt und frohlockt: so tut, will und fühlt der vergottete Mensch in Bezug auf alle göttlichen Dinge[1]. Daher beklagt er nichts so sehr, wie Sünde, und liebt und lobt alles, was Gott

---

[1] „Wie ein Mensch der nicht Gott ist, empfindet und merkt alles das, das dem Menschen wohl und wehe tut, und geht ihm zu Herzen, und besonders was ihm zuwider ist, also ist es auch, da Gott und Mensch eins ist und doch Gott der Mensch ist: da wird alles das vernommen, das Gott zuwider ist" (S. 87).

zugehört, als: Tugend, Ordnung, Vernünftigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit und desgleichen. Und er liebt das nicht als Geteiltes und Verschiedenes, sondern alles Gut wird in einem und als eines, und das eine in allem und in allem als eines und alles geliebt (181). Das vollkommene Gut hatte sich in einem unaktualisierten Willen gesucht. Jetzt hat es sich in jedem solchen Gehorsams- und Liebeswillen gefunden (189), ohne daß der Mensch etwas dazu täte. Letzterem kommt dies Himmelreich, ohne daß er weiß, woher es kommt; und er kann auch aus sich selbst nichts tun oder lassen, es komme oder fahre hinweg (43).

Eckehart hat nicht nur echte, sondern auch unechte Jünger gefunden. Eine Schar derer, die ihn mißverstanden, nannten sich die „freien Geister“. Auch sie hörten die Lehre vom vergotteten (richtiger „vergeistigten“) Menschen, der Gott nicht als Objekt über sich, sondern als Leben in sich habe. Sie nun deuteten die Vergottung als eine übernatürliche Auszeichnung, wegen der man hohes Ansehen fordern dürfe. Den Irrtum, daß auch ihnen hierbei doch wieder der alte Vorstellungsgott im Sinne lag, der nach Annahme seiner Gläubigen Dienst und Verehrung verlangt, kam jenen Törichten nicht zum Bewußtsein, nicht der naive Wunsch, sich selbst in eben solcher göttlichen Ehre zu sehen.

In Wahrheit ist das vergottete Leben für den natürlichen Menschen das sauerste Leben. Es fordert von ihm, der mit allen Fasern an seiner Sinnenlust, seinem Stolze und seinem Vorteile hängt, völlige Umkehrung des Willens, die gänzliche Absage[1]

[1] Was dem natürlichen Menschen lieb ist, ist dem vergotteten leid und umgekehrt. Was jener über entgangene Vorteile, verletzte Eitelkeit klagt, trauert dieser über alles Gehaben und Tun des Eigenwillens.

an alle Eigensucht und Eigenliebe. Aber diese Bedingung war vom Herzen der Freigeister ebenso fern, wie von ihrem Verständnis der Sinn der Eckehartschen „Vergottung“, daß wir aus ichbewegten Egoisten zu hingebend empfangenden Gefäßen und freudig ausführenden Organen einer neuen geistigen Bewegung werden, bei der nichts als Wahrheit, Gerechtigkeit, Demut, Treue und Liebe aus unserem Denken und Handeln herausscheint. „Ich bin vergottet“, heißt eben nicht, „ich habe die göttliche Würde eines transzendenten Vorstellungsgottes an mir, sondern bin ein armer und doch fröhlicher Diener immanenten geistigen Lebens.“

Die schon genannten echten Schüler Eckeharts, wie Suso, Tauler, Ruysbroeck und der Frankfurter Verfasser der „Deutschen Theologie“, hatten es leicht, solche freigeistige Verblendung zu dämpfen. Brauchten sie doch nur auf das arme Leben Christi als das anerkannte Vorbild für vergottetes Leben hinzuweisen. Dies Beispiel begrenzt allen Hochmut (37, 83). Denn das Leben Christi sei aller Natur, Selbstheit und Ichheit das bitterste, sodaß jedem natürlichen Menschen davor graue (73). Lieber freilich wolle man Gott sein in Ewigkeit oder Christus, als er war nach der Auferstehung (173). Aber um diese transzendenten Dinge möge man sich nicht kümmern. Christus erkennen heiße sein Leben erkennen, und umgekehrt: wer Christi Leben führe, der und ein solcher allein habe Christus und Gott in sich. Wie viel Christi demütiges Leben in einem Menschen sei, allsoviel sei auch Christus in ihm (191), und um wie viel mein, ich, mich, d. i. Selbstheit und Ichheit im Menschen abnehmen, um so viel nehme Gottes Ich im Menschen zu (61).

Indem man diesen Standpunkt gegen die Anmaß-

lichkeit der freien Geister ausspielte, entwickelte man zugleich eine neue Seite in Eckeharts Lehre.

Nach letzterer sind alle transzendenten Vorstellungen über Gott bloße Übergangsformen zum Standpunkt reifster Religiosität. Über die Zeit hinaus festgehalten, stützen sie nicht mehr das religiöse Leben, sondern bedrücken und verunreinigen es. So gilt es, alle ontologistische Gottesmetaphysik zu verabschieden. Fort von den unfruchtbaren und verwickelten Spekulationen über verborgene Dinge, mit deren Zergliederung wir uns nur in Phantomen und Illusionen bewegen! Aber was könnte für den Halt, der hier verloren gegangen ist, neu eintreten?

Der Hinblick auf die Gestalt Christi! Sie führt uns Göttlichkeit im menschlichen Gewande vor Augen. Uns ergreift die klare Wahrheit unseres Göttlichen, wie es in der Geschichte erschienen ist. Die zwingenden Nötigungen und Forderungen immanenten Geisteslebens werden anschaulich. Die alte Theologie hatte zwischen dem ontologischen Gotte und Christus einen mystischen Zusammenhang konstruiert. Bei Eckehart trennen sich das Prinzip der Gottmenschheit und das Prinzip der an und für sich bestehenden Gottheit und werden gegensätzlich. Auch seine Schüler betonten immer von neuem, daß es nicht darauf ankomme, einen geheimnisvollen Gott außer uns zu suchen[1]. Alle wahrhafte Religiosität

[1] 167: „Ob auch ein Mensch viel erkennt von Gott und was Gottes Eigenschaft ist, und wähnt, er wisse und erkenne auch, was Gott ist: hat er nicht Liebe, so wird er nicht göttlich oder vergottet." Im übrigen waren Eckeharts Schüler der Meinung, daß man mit den unfruchtbaren metaphysischen Spekulationen über Gott gegen unerforschliche Geheimnisse anrenne. Eckehart selbst hatte durchschaut, daß die metaphysische Fragestellung überhaupt nichtig sei.

sei Christusreligiosität. Das Höchste ist, Christum zu erleben, sein Wollen nachzuahmen, seinem Kreuze zu folgen. In seiner Gott-erfüllten Menschlichkeit schauen wir die Wahrheit an, die wir in Spekulationen über den reinen Gott nicht finden.

Die Polemik gegen die freien Geister entwickelte nicht nur überhaupt die Christusreligiosität, sondern verlieh ihr zugleich eine besondere Form. Das Vorbildliche im Leben Jesu rückte durchaus auf die Leidensseite. Nicht die Innigkeit positiver Hingabe, das Erfülltsein von einer ewigen Aufgabe, die uns in Pflicht und Dienst genommen hat, trat in den Vordergrund. Einen verführerischeren Schimmer gewannen die Verzichtleistungen und Schmerzen, die Nackenschläge von der Welt um uns und in uns, die der natürliche Mensch erfährt, wenn sich der geistige durchsetzt. Daraus erwuchsen umgekehrt von dieser Seite her Gefahren. Die Sucht wuchs auf, vom Weltlaufe gerade das Bitterste und Schwerste empfangen zu wollen, und mit ihr drohte sich, indem sich zugleich der Transzendenzgedanke erneuerte, eine neue Form der Askese und der Ekstase einzuschleichen. Man hoffte die Seligkeiten Gottes, des Vaters, in sich hineinzuziehen und als eigene fühlen zu können, gerade indem man sich übte, die Leiden und Beschwerden, die Sorgen und Betrübnisse des natürlichen Menschen nicht zu fühlen.

Überall auch hier religiöse Süchte und Krämpfe mißverstehender Seelen, in denen sich der Bann ontologistischen Denkens erneuerte! Die Theologie Taulers hat ihnen Vorschub geleistet. Nicht daß Tauler, der beredte Apostel des Leidens, selbst wollte, daß man durch Leiden Vergottung anstrebe. Aber indem sich bei ihm der Gedanke des ontologischen Gottes wieder belebte, konnte in jener Weise

seine Predigt vom Leiden auf Seelen wirken, die für fromme Leiden einen Lohn in sich begehrten. Diese Tauler-Christen hatten begriffen, daß es auf den Lohn jenseitiger Seligkeit nicht ankomme. Nun forderten sie den inneren Lohn der Vergottung, sie sehnten sich danach, im Leiden die Seligkeit Gottes zu „schmecken“.

B. Tauler (1300—1361).

Der Verfasser der Deutschen Theologie hatte den Liebes- und Gehorsamswillen betont, mit dem fromme Menschen ihres Grundes von innen wahrnehmen und den Bewegungen Gottes mit einem Verleugnen ihrer selbst antworten (N 204). Aber Liebe und Gehorsam sind nicht die einzigen Rosse im geistigen Leben. An der Grenze der Länder Selbstsucht und Selbstentsagung stehen noch andere Rosse bereit, den Menschen von jenem zu diesem zu tragen. Schon Eckehart hatte (neben Liebe) „Leiden“ genannt. Tauler folgte ihm hierin und wies zugleich besonders auf das spezielle Leid um Sünde hin.

Freilich schränkte Eckehart den Preis des Leidens ein. Solange man um ein Ding leid trage, sei Gott noch nicht geboren (L 188). Falsch sei es auch, sich in angeblicher Nachfolge Christi selber Leid aufzuerlegen (L 235). Am fernsten lag ihm zu fordern, daß man um Sünde jammern solle. Klagt man um Sünde, d. i. um selbstsüchtigen Sinn, eigennützigen und weltstolzen Willen, so sind, sah er ein, Reue und Verzweiflung unecht. Hat man aber der Ichsucht nicht mehr, so ist man über alles Klagen hinaus. Sobald der Wille gewandelt ist, der Mensch alles eigene Gesuch und Gutdünken gelassen und sich zum Gefäß geistigen Wesens gemacht hat, steht er mitten im Segen neuen Lebens. Das Alte und Verkehrte

ist von selbst abgefallen und berührt ihn nicht mehr. „Suchen wir nicht das Unsere, so ist uns unsere Sünde schon vergeben“ (E 185).

Die Vorliebe, mit der öfters Reue und Schuldbewußtsein in den Mittelpunkt religiösen Lebens gerückt worden, ist mindestens einseitig. Geistiges Leben beruht auf zwei Bedingungen: den ideellen Antrieben, darin die Tiefe unseres Seelengrundes heraufglänzt, und der Reaktion unseres Willens auf sie. Das Geistige, das sich uns naht[1], wirkt, indem es Liebe weckt, und nötigt, indem es von uns vollen Einsatz fordert. Es gibt Menschen, die den Einsatz leisten. Sie stehen, ergriffen und hingerissen, ganz in Liebe und geben sich dem Göttlichen, das vor sie tritt, restlos hin. Hingebende Liebe, reine und lautere Sehnsucht nach dem Ganzen, Vollkommenen, das erscheint und alles Geteilte zunichte macht, ist die eine große Verbrennerin und Verzehrerin des Eigenwillens. In ihr kehrt sich die Seele den idealen Werten zu, deren „Zug“ sie spürt. Hier ist sie positiv bewegt.

Eine negative Bewegung kann hinzutreten: daß die Seele sich, wenn das Gefühl der Schuld sie treibt, gegen ihren Eigenwillen kehrt. Das Gefühl der Schuld setzt bei der Empfindung idealer Nötigungen einen Ichrest voraus, der ihnen ungefügig ist. Merkt ein ichbefangener Mensch, daß es um sein Glücksverlangen oder um seine Eitelkeit gehen und er ganz das Instrument der in ihm aufstrebenden Geistigkeit sein soll, so offenbart sich, nach Eckeharts Ausdruck, sein „Nicht“, d. i. der Rest, der ihm an voller und ganzer Liebe fehlt, darin aller Eigenwillen verzehrt ist. Die Hölle dieses „Nicht“ beginnt er zu fühlen,

[1] „Geistliches naht sich dem Geiste“; Tauler N 344, M 235/6 Gottes Ziehen.

indem er schon vor der Forderung zurückzuckt, oder indem er in der Qual seiner Schwäche zu verleugnen, ja zu hassen anhebt, wo er zu lieben geglaubt hatte. Eben diesem Ichrest (der stets zugleich das ganze Ich ist), setzt das Schuldgefühl zu und bringt ihn zum Leiden. Doch trägt solches Leiden zunächst noch durchaus die Farbe der Selbstischkeit. Der Eigensüchtige findet sich durch die innere Unzufriedenheit gequält. Der Zwiespalt, der über ihn kommt, ist ihm peinlich, und er möchte ihn auf möglichst bequeme Weise los werden. Bestenfalls erkennt er und bekennt er die einzelne Willensverkehrtheit. Von dem Aufflammen innerer Empörung gegen die Wurzel aller Willensverkehrtheit, gegen jede Faser von Eigenliebe und Selbstdünkel, ist er weit entfernt. Der schuldbewußte natürliche Mensch will noch sich und etwas für sich. Er will wieder leichter atmen — als natürlicher Mensch.

Aber das Schuldbewußtsein kann sich steigern und den Menschen so gegen sich selbst kehren, daß er auch auf diesem Wege zur völligen Verbrennung und Verzehrung seines natürlichen Ich gelangt. Es packt ihn mit dem Gefühl des Verzagens an sich und seine Unwürdigkeit und läßt ihn um so inbrünstiger die Höhe und Reinheit geistigen Lebens empfinden. Es macht, daß ihm das, was ihm früher lieb war, das Welt- und Sichgenießen, leid wird, und daß er für die Lust, mit der er gesündigt hatte, gern Pein und Schmerz eintauscht. Freilich bleibt ein Mensch, der so im Schuldbewußtsein steht, beständig mit sich beschäftigt, wenn auch nur, um sich in Gedanken immer wieder zu vernichten. Darum zog Eckehart die Abgeschiedenheit auch von den Bildern der eigenen Sünde vor. Dort der Kampf des Willens gegen geschehene Schuld, hier seine demütige und liebende

Aufgeschlossenheit für geistiges Leben: es bleiben verschiedene Rosse, die meist verschiedene Menschen zur Seligkeit tragen.

Für Tauler ist Leid, zumal Leid um Sünde, das Roß, das den Menschen zur Vergottung (geistigem Leben) trägt. Er weiß, mit Eckeharts erster Lehre, daß „so die Seele alle Dinge läßt, sie Gott mit Gewalt gewinnt. Gott mag sich nicht enthalten. Er muß und will sich ihr geben. Denn es ist seine Natur, daß er sich der Seele gemeinsamt, die seiner empfänglich ist"[1]. (N 14). Aber, hatte er schon vorher bemerkt, die „Abgeschiedenheit", die Eckehart gemeint hatte, um die Seele zur Gottesempfänglichkeit zu bereiten, lasse sich nicht ermöglichen[2]. Zur Geburt Gottes genüge, daß man sich in sich selbst vernichte, und letzteres geschehe, wenn man den Weg der Niedrigkeit beschreite[3]. „So viel wir uns selbsten erniedrigen und durch Gott verschmähen, soviel vermehrt sich Gott mit seiner Gnade in uns." (Medulla 90.) Zu solchen Zwecken führt Tauler die Seelen, die sich zur Empfänglichkeit Gottes richten wollen, nicht von den Dingen hinweg, sondern geradezu in die Dinge hinein, um von ihnen, nicht wie die Weltmenschen Freude, sondern Leid zu nehmen. Wir sollen Leid nehmen von uns, aus der Betrachtung un-

---

[1] In immanenter Ausdrucksweise: Es ist die Natur der Werte, sich mit der Seele, die ihrer empfänglich ist, d. h. aus deren überindividuellen Gegebenheit die Vorstellungen dieser Werte aufsteigen und deren Wille ihnen geöffnet ist, zu geistigem Leben zu gemeinsamen.

[2] Vgl. oben S. 405: Doch spricht auch Tauler selbst gelegentlich davon, daß der Mensch nichts wollen soll, weder Gutes noch Böses M 313.

[3] Eine Verschmelzung des minoritischen Standpunkts mit der Lehre von der Geburt Gottes in der Seele.

seres Lebens, und wir sollen Leid nehmen aus der Umwelt, aus ihrer Widerwärtigkeit und ihren Feindschaften.

Die Demut und Niedrigkeit, die wir ergreifen sollen, um zur höchsten Vollkommenheit zu gelangen (N 88), müsse erstens aus der Betrachtung und Bereuung unserer Sünden fließen. Nicht knechtische Furcht der Hölle oder Verdammnis, noch sinnliches Leidtragen um uns oder unseren eigenen Schaden soll diese Reue diktieren[1]; wir sollen von Gott nicht Gaben noch Gnaden noch Vergebung der Sünden begehren. Nein, wir sollen uns schämen, daß wir sie ihm angetan haben. Um ihrer Mißfälligkeit willen sollen sie uns leid werden, und wir als Täter sollen uns selbst mißfallen und verleidet werden. Haben wir doch Gott mit unserem Eigenwillen unbegreiflich großes Unrecht und Unehre zugefügt und uns gegen ihn, der die Menschen für sich und zu sich hin geschaffen habe, als Diebe betragen, als solche, die ihn hassen; nicht daß er uns haßt. (Med. 14 ff., 297.) Tauler spricht von dem „verbrecherischen Verderben und Entwenden des göttlichen Ebenbildes, welches Gott der Seele eingeprägt hat“ (N 89).

Die Reue hierüber soll sich bis zum Hasse und bitterer Verachtung gegen uns steigern, ja zu dem Begehren, auch von andern verachtet zu werden. Der reuige Mensch ist von seiner Unwürdigkeit so überzeugt, daß er sich nimmermehr in seinem Herzen über irgend einen Menschen erhebt, sondern sich für

---

[1] M 16: „Eine solche Reue drückt den Menschen niederwärts in ein Mißtrauen, gleichsam ob er Gott nicht zugehörte, und er verdient auch damit keine Vergebung der Sünden, wie groß auch die Reue sei.“ Man sieht, Tauler kennt die im Texte geschilderte Gefahr der „natürlichen“ Reue.

den Allerschnödesten achtet. Schickt ihm Gott Leid, so will er bis an sein letztes Ende alle Widerwärtigkeit, Schande, Schmach und Pein dulden und tragen, wie er mit seiner Sünde verdient hat. Er erhebt sich auch in keinen Gaben, die er von Gott empfängt, es sei Kunst, Weisheit, Stärke, Schönheit oder Reichtum oder was es sei. Denn er dünkt sich aller Gaben unwürdig zu sein und empfängt sie allein in dieser Weise, weil Gott gut ist ohne Warum" (M 46,96 ff.). Auf solche Weise wird in ihm die Demut, die sich bis zu der untersten Stelle neigen will, wesentlich (M 90). Er versinkt nun, entworden und entselbstet, von neuem in den Grund der Seele, darin Gott ewig seinen Sohn gebiert (M 220, 301 ff.). Er ist geläutert wie Luft, die vorher trübe, undurchsichtig und unaufnahmefähig für das Licht der Sonne war, oder wie ein Faß, das vorher unrein war. Jetzt steht er, ausgeleert, den göttlichen Einflüssen offen und wird von ihnen wie übergoldet und mit Edelgestein besetzt (M 91, 116).

Zur Demut gesellt sich die Leidenswilligkeit, die Bereitschaft, von außen her Widerwärtigkeit und Feindschaft zu erdulden. „Wer rechtschaffen geduldig wäre, der würde in der größten Verfolgung und Schmach die meiste Freude, ja göttlichen Schmack und Süßigkeit, finden" (M 160). Nicht näher könne man Gott kommen, als durch Leiden (N 282). Denn Leidenswilligkeit ist zugleich Gottwilligkeit. Gott schickt die Leiden seinen Auserwählten. Die Sünder, in denen Gottes Liebe nicht ist, läßt er wenig leiden (N 282). Die Seelen aber, die er hoch begünstigen, aufziehen und überformen will, pflegt er vorher rechtschaffen zu waschen (M 115). Sie sollen durch Leiden lernen, des natürlichen Menschen, der überall seine Lust und sein Ansehen sucht, bloß und ledig zu werden.

Ergebe sich, meint unser Mystiker, der äußere Mensch darein, willig von Gott irdisches Erleiden zu tragen, so werde der innere Mensch, gleichsam durch Übung, geöffnet und erhalte in einem himmlischen Erleiden[1] Gott selbst geschenkt. Die Leidenswilligkeit, dadurch ersterer Gottes Schläge aufnehme, steigere die Gottesempfänglichkeit des inneren Menschen, vermöge deren sich ihm Gottes Wesen gebe. „Die auswendige Gelassenheit des Leidens ist nur der Weg zur hohen inwendigen Gelassenheit. Da wirkt der Geist des Menschen in übernatürlicher Kraft, sieht in übernatürlichem Lichte, brennt in übernatürlicher Liebe Gottes und berührt die allerklarste abgeschiedene Substanz, sodaß er sagen möge: „in mir Gott, außer mir Gott, um und um Gott, alles Gott, ich weiß nichts anderes als Gott" (M 122 f.).

Der Mensch, der in Demut und Leidenswilligkeit seiner selbst abgestorben sei, heißt es weiter (N 199), gewinne mit diesem geistlichen Tode neues Leben. Er werde in Gott wie vergottet. Er regiere mit Gott und erwirke alle Dinge mit Gott (N 201/2). Wer solchen Menschen anrühre, rühre Gott an (M 189/90). Da seien aus zwei Willen ein Wille (N 367), aus zwei Lieben eine Liebe geworden. Der Seele Liebe sei Gottes, und Gottes Liebe sei der Seele zu ihrer süßesten, unbeschreiblichen Freude (N 360, 374).

Freilich warnt Tauler, daß man ja nicht nach solcher Freude strebe! Nicht dürfe ihretwegen Gott geliebt, nicht auf ihr als höchstem Zwecke bestanden, sondern dem Begehren nach ihr müsse entsagt wer-

[1] Tauler zählt das Gotterleiden, das freilich eher eine Seligkeit als ein Leiden zu nennen sei, als das dritte und vierte Leiden des Tugendhaften auf, nachdem er vorher leibliches Leiden und das Leiden aus willfährigem Erdulden genannt hat (N 309, 325).

den. Liebten wir Gott, gehorsamten ihm und demütigten uns nicht um seinetwillen, sondern aus noch so geistigem Interesse, so wäre unsere Armut und unser Gottesbesitz nur Schein (N 375). Wo aber gibt es die wahre Armut? Zu ihr komme niemand, den nicht Gottes Gnade führe (N 366). Was der Mensch aus sich selbst wirke, sei gebrechlich und fehlerhaft. „Niemand mag recht arm sein, denn Gott mache ihn arm" (N 238). Darum müsse er sich alles eigenen Wirkens und Wollens entschlagen[1] und Gott allein in sich wollen und wirken lassen (N 183, 230, M 313).

Sichtlich mischen sich hier Elemente des Fortschritts und Rückschritts. Der Vergottungsgedanke, mit dem Tauler zu Eckeharts erster Lehre zurückkehrt, ist eben nicht ohne schwere Gefahren. So sehr der Mystiker warnt, man solle Gott nicht in empfindlicher Süßigkeit und schmeckender Weise haben wollen, so entschieden er betont, daß sich im Verlangen nach inwendigem Gottesgenusse der falsche eigenliebige Grund der Menschen regt (M 40, 94), so bahnten doch andere seiner Äußerungen[2] jenem Mißverständnis den Weg. Wenn er seltsam vom wesenhaft Demütigen sprach, der fröhlich und gelassen im Leid gehe, sich betrübe, wenn man ihn ehre, und sich freue, wenn man ihn schmähe (M 89), so konnte man darin eine Anweisung finden, sich durch Sinneswandel in Gott zu verwandeln. Kannte nicht auch die deutsche Theologie den Gedanken, daß, was

[1] Andererseits heißt es M 285/6: „Ein Mensch, der zu rechter göttlicher Geburt kommen will, daß Gott wahrhaftig in ihm ohne Unterlaß geboren werde, der soll sich in folgender Weise bereiten," u. ähnl. oft.

[2] Es ist unmöglich, daß jemand zu Ehren Gottes leiden könne, er muß dann Gott darin schmecken, und ob er schon keinen befindlichen Schmack hätte, so müßte er ihn doch schmecken (M 192).

dem natürlichen Menschen lieb, dem Vergotteten leid sei und umgekehrt? (vergl. oben). Schien hiermit nicht auch sie darauf hinzuweisen, daß man einfach seine Natur umzukehren brauche, um die Seligkeiten göttlicher Natur zu kosten?

Der Frankfurter Gottesfreund konnte sich, auf dem Boden seiner immanenten Seelengrundlehre, des Mißverständnisses leichter erwehren als Tauler. Der auf seinen Grund gekommene Mensch, das war die Meinung des Frankfurters, ergreife alles Göttliche, so wie der natürliche Mensch alles Eigene ergreift. Dieser öffne seinen Willen der Selbstsucht und verschließe ihn dem „Ziehen des Vaters". Bei jenem sei es umgekehrt, und dadurch gebäre sich Gott in seiner Seele. Gerechtigkeit, Güte, Liebe und anderes, „was in Wahrheit guten Namen" hat, waren vorher bloße Ideen, die vor ihn hintraten. Jetzt empfangen sie durch seine Selbsthingabe Realität von ihm und schaffen mit solcher Realität in ihm. Die Gaben seiner Gottesanlage blühen auf, das überzeitliche Wesen seiner Seele erwacht in ihrem zeitlichen Wesen. Ein Prozeß der Vergeistigung, der in der Sprache jener Zeit „Vergottung" heißt, aber mit dem ekstatischen Rausche der älteren Mystik, in Gottes eigene vermeintliche Seligkeit eindringen zu wollen, nichts zu tun hat.

In eben diesen Rausch gerieten Anhänger Taulers. Sie konnten, unter dem Einflusse seiner Auslassungen, viel eher versucht sein, das Widerspiel, das zwischen dem natürlichen und dem geistigen Menschen besteht, ekstatisch zu deuten. Der natürliche Mensch flieht Leid und sucht Lust. Er fühlt sich unglücklich in Scham und Mißachtung und wird durch Ruhm und Ansehen beglückt. Andern neidet und mißgönnt er und ist in sich verliebt. Wer sich

in allen diesen Dingen zu entgegengesetztem Verhalten durchzuringen vermag, mag gleichfalls vergottet erscheinen: wer also Schmerzen gern und Freude ungern trägt, wer es begehrt, vor sich und anderen niedrig und verachtet zu sein und vor Lob und Ruhm der Welt erschrickt, wer die Mitmenschen liebt, sich selbst aber haßt. Eckeharts „Entwerdung" wäre hier noch gesteigert. Nicht genug, sich als nichts zu fühlen. Das Ziel wäre zu erstreben, sich zu entgegengesetzten Empfindungen zu stimmen als die sind, mit denen der natürliche Mensch reagiert. Die neuplatonische Flucht vor den Dingen hätte aufgehört. Aber man würde nicht mehr vor den Dingen in die Seele, sondern in den Dingen vor der Seele flüchten. So flüchteten jene Anhänger Taulers aus dem Seelenhabitus der weltlustigen Menschen und entäußerten sich bis zum Extreme der Art und Weise, wie er sich zu Menschen und Dingen verhält.

Dies Verständnis von „Vergottung" ist wesentlich negativ und in sich unfruchtbar. Ist doch die Umkehrung des Verhaltens zu den Dingen etwas anderes als die Hinkehrung zu den Forderungen ideellen Lebens. Um so schlimmer wird die Täuschung, als gelange man mittels jener Verwandlung nun gar in Gottes Existenzweise. Wer bis zu solchem Grade die Natur in sich überwindet und umkehrt, scheint freilich ohne weiteres über der Natur und in Gottes Sein zu stehen. Ihn mag dünken, daß nicht er, sondern Gott in ihm fühlt; in den Verzückungen der Leiden mag es ihn wie Geschmack himmlischer Süßigkeit überkommen. In Wahrheit war überall, wo sich dieser Taumel einstellte, nichts erreicht, als daß die alte Art der Mystik wiederkehrte, die Eckehart überwunden hatte.

Tauler selbst, nochmals, tadelt jene Verirrung.

Er sieht darin einen Possen, den unausrottbare Eigenliebe auch noch geistlich bemühten Menschen spielt[1]. Dennoch steht sein eigener ontologistischer Standpunkt hinter der höchsten Höhe Eckehartscher Spekulation weit zurück. Dafür haben Tauler und der Verfasser der Deutschen Theologie ein anderes Erbe des Kölner Meisters treu verwaltet und gemehrt. Der kühne, ältere Mystiker hatte die transzendenten Paradiese ausgelöscht. Sind sie verschwunden, so gilt es ausschließlich, göttliches Leben inmitten der irdischen Verhältnisse zu bewahren. Eckehart selbst hat von dieser Saat nur eben die ersten Keime ausgestreut. In der „Deutschen Theologie" beginnen sie sichtbarer aufzugehen, um noch mehr bei Tauler hervorzugrünen.

Der Vergottete (= Vergeistigte), will Tauler, steht mitten unter Menschen und Dingen und doch unbewegt von ihnen. Er hat aufgehört, in den zeitlichen Dingen sich selbst zu besitzen (N 158). Verliert er, was er liebt, so weiß er, er habe es in Gott empfangen und gibt es ohne Betrübnis in Gott wieder hin (M 28). Denn er richtet sich auf nichts mit Eigenheit. Weder kleben die Dinge ihm, noch er den Dingen an (M 28, 63). Ob Gott alle Güter auf ihn stürzen wollte, so bleibt er doch allezeit auf seinem bloßen klaren Nicht. Vor Gottes Füße legt er sich, nicht auf Gottes Gaben (M 287). Trifft ihn Leiden oder unver-

---

[1] M 39: „Es geschieht auch, so der Mensch diesem (falschen, eigenliebigen) Grunde inwendig abstirbt und ihm die Werke in groben Dingen benommen werden, daß er sich gar zart und subtil verstellt, daß er sogar daran zu sein vermeinet, als habe er Gott in allen Dingen geliebt und sich selbst zugrund verleugnet, da er doch noch nicht einen einzigen Schritt aus sich selbst gegangen ist."

dientes Unrecht, so nimmt er es nicht aus den Händen der Menschen, sondern Gottes (M 81). Er sagt nicht, dieses Böse tun mir diese losen Menschen, sondern er sagt, dieses Gute tut mir Gott durch seine lieben Werkzeuge und durch seinen väterlichen Willen (M 100). So ist er immer gelassen und fröhlich (N 193) und lebt in süßem, tiefem Seelenfrieden, nicht daß er müssig und träge ist: „Seine Arbeit ist Ruhe, er hat in allen Dingen Ruhe gefunden (N 64)[1].

Hier ist Eckehartsche Saat aufgegangen. Die Morgenröte einer neuen Zeit blickt hervor. Das ist nicht mehr die neuplatonische Weltflucht vor den Dingen. Der gottergriffene Mensch beginnt sich in der Welt einzurichten. Er hat Gelassenheit gelernt, die ihm gestattet, mitten in den Dingen zu stehen, ohne daß ihn jedoch die Motive des natürlichen Menschen berühren. Lust und Leid, Lob und Schmach, Tugend und Tod mögen über ihn kommen. Er weicht keinem dieser Erlebnisse aus, aber er hat sie anders werten gelernt. Er hat einen göttlich veränderten Standpunkt über ihnen gewonnen.

Noch steht hier der geistig erneuerte Mensch der Welt mit passiver Gefaßtheit, mit der Gelassenheit zu leiden[2], gegenüber. Der Blick ist auf die An-

[1] Tauler entwickelt obige Auffassung vom Standpunkte des Gehorsams unter einen transzendenten Gotteswillen. Spinoza äußert später ähnliche Gedanken auf dem Boden seines Pantheismus.

[2] So auch die „Deutsche Theologie“ S. 83: „Wer Gott gehorsam, gelassen und untertan sein soll und will, der muß und soll auch allen Dingen gelassen, gehorsam und untertan sein in leidender Weise und nicht in tätiger Weise, und dies alles in einem schweigenden Innenbleiben, in dem inwendigen Grunde seiner Seele und in einer heimlichen verborgenen Geduldigkeit, alle Dinge oder Widerwärtigkeit williglich zu tragen und zu leiden und in allen diesen Dingen keinen Behelf noch Entschuldigung,

reize eingestellt, die unser Eigenwille und unsere Selbstischkeit vom Verkehr mit Menschen und Dingen immer neu erfahren. Immer neu erwächst daraus für den vergotteten Menschen die Aufgabe, seinen Mitmenschen ohne Eigenwillen und Selbstischkeit zu begegnen. Schon während er passiv ist, wird aus der überzeugenden Kraft seines Verhaltens eine innere Wahrheit und Gewißheit leuchten, die aller bloßen Weltsicherheit überlegen ist. Aber ein geistiger Mensch kann nicht passiv stehen bleiben. Die innere Ergriffenheit, die in ihm ist, treibt ihn höher. Wie hielte er es aus, dabei zu verharren, daß nicht er von den Dingen dinglich und weltlich bewegt wird, und daß er insofern unbewegt still hält in allem Reichtum, den sie bieten, all den Aufgaben, die in den gesellschaftlichen und geschichtlichen Gegebenheiten unaufgeschlossen liegen! Nein, die Wahrheit des göttlich frei gewordenen Lebens will sich mitteilen, sie will nach außen bewegend wirken und ihrerseits alle Verhältnisse der Menschen unter einander samt ihren Beziehungen zu den Dingen beleuchten und durchdringen. Wer mit geistiger Liebe um sich blickt, dem blicken überall ideelle Aufgaben und köstliche Arbeitsgelegenheiten entgegen. Er stellt sich nicht leidend, sondern tätig zur Welt, wenn es auch nicht die Tätigkeit des naiven Weltsinnes ist.

Der Geist war nach tausendjähriger Flucht vor den Dingen zurückgekommen. Noch stand er duldend und ertragend zwischen den Dingen. Die Zeit war unterwegs, daß ihm aus der innigsten Berührung mit den Dingen goldener Erntesegen reifen sollte.

---

noch Widerrede oder Rache zu tun oder zu begehren, sondern alle Zeit in einer lieblichen, wahren Demütigkeit zu sprechen: Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun!“

§ 23.

Luthers transzendentes Glaubenswunder[1].

A. Der Rechtfertigungsglaube als Befreier.

Der Humanismus führte dies Neue herein. In die Geister, die auf die versunkene Welt von Hellas und Rom staunten, senkte sich mit der griechisch-römischen Gedankenwelt die griechisch-römische Freude an Menschen und Dingen. Aber der neu geöffnete Blick für die Welt bedurfte, um das Wollen und Handeln bestimmen und damit aktiv und fruchtbar werden zu können, der Sanktion durch eine veränderte religiöse Stimmung.

Noch immer herrschte in weitesten Kreisen der Christenheit der Maßstab, nach dem einst Augustin das Gottesreich auf Erden bestimmt hatte. Die „civitas Dei" deckte sich mit der römisch-katholischen Kirche. Alle irdische Kultur sei in sich verderblich und verwerflich und müsse ihres widergöttlichen Geistes durch die Weihe der Kirche und die Anerkennung ihrer Autorität erst entkleidet werden. Wie es nur in dieser Heil gebe, so auch nur in ihr und für sie positiv wertvolle Arbeit. Demnach fiel alle Arbeit am Gottesreiche damit zusammen, daß man den Umfang der Kirche mehrte, ihren Vor-

---

[1] Luther „Reformatorische Schriften", Braunschweig 1889. Erster Band: Sermon von den guten Werken, S. 1—96; Von der Freiheit eines Christenmenschen, S. 290—316. H. Hering „Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältnis zur älteren Mystik" (1879). Luthers Werke, Ergänzungsband II, Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1905 „Vom verknechteten Willen" zitiert mit d. s. a. (de servo arbitrio).

schriften gehorchte, ihre Lehren verteidigte, daß Mönche und Priester in ihren Mauern nach Vergottung strebten und die Laien sich der Werke befleißigten, durch die sie die göttliche Nachsicht erlangt werden ließ. Diese Maßstäbe mußten gebrochen werden, um jener neu erwachten Freude einen Freibrief zu geben und um das gute Gewissen zu irdischer Arbeit zu schaffen. In der deutschen Mystik war es für einsame Geister längst geschehen. Allein ihr Strom, der so hoch daherkam, sollte in solcher Höhe, die das Verständnis der Zeit überflog, nicht dauern. Sein Lauf senkte sich und wurde, in Vermischung mit paulinischen und augustinischen Bestandteilen, in ein neues Bett aufgenommen. Die Reformation Luthers brachte für weitere und weiteste Kreise die innere Befreiung, die veränderte religiöse Stimmung, die sich mit der Freude an der Weltarbeit verbündete. Er stieß die Tür, von der die Mystik einen Spalt für Wenige geöffnet hatte, für Alle vollends auf.

Soviel immanente Geistigkeit das Gotteserlebnis Luthers frei machen sollte, es war seinerseits durch und durch an der Vorstellung eines transzendenten Gottes, der außer der Seele ist, orientiert.

Die Vorstellung des transzendenten Gottes hat von jeher auf religiöses Erleben in zweierlei entgegengesetzter Weise eingewirkt: die eine war, daß sie das Schuldbewußtsein des Menschen aufs höchste drückte, die andere, daß sie ihre Liebesbewegung aufs höchste spannte. Sie steigerte das Schuldbewußtsein von der Empfindung innerer Untreue gegen werbende Pflicht zum Gefühl äußerer Untreue gegen einen befehlenden Herrn. Dabei wird Gott im Zorn gesehen, als Rächer und Richter, der den Menschen vernichtet. Aber in Gott erscheint auch das vollkommene Gut, zu dem die Liebe der Men-

schen erglüht, und diese steigert sich, da jenes Gut allen irdischen Bestimmungen und Bedingungen entrückt ist, zu der ekstatischen Sehnsucht, selber die Form anzunehmen, in der es gehabt werden kann, und in dieser Form ganz mit ihm zu verschmelzen. Dort Höllenfurcht, hier Vergottungsfieber. Um von jener Furcht zu befreien und dieses Fieber zu befriedigen, hält die katholische Kirche ähnliche, nur graduell verschiedene, Mittel bereit. Dort die Übung guter Werke und Vergebungserteilung für die Laien, hier geistliche sowie asketische Exerzitien und Weiheerteilung für die Priester und Mönche. Ersteres löst für den bangen Menschen die Frage, „was muß ich tun, daß mir vergeben werde,“ „wie wird mir der Christus für uns zu teil?“ letzteres löst für gottverlangende Menschen die Frage, „was muß ich tun, damit ich vergottet werde?“ „Wie erlange ich den Christus in uns?“

Die deutsche Mystik war wesentlich bemüht, die letztere Frage anders zu lösen. „Kein Tun, sondern inneres Armwerden, das Aufhören alles eigenen Wollens und Gutdünkens, bringt mich in Gott und Gott in mich hinein“ hatte Eckeharts erste Lehre entschieden, und Tauler verlangt „Die Menschen sollen nicht so sehr bedenken, was sie zu tun haben, als was sie sind.“ Sie sind ein selbstisches Ich. Soll Gott in sie eingehen, müssen sie aus jenem Ich innerlich ausgehen (M 155, 121). Darum bringe Gelassenheit des trostlosen Leidens, ob es auch nur eine Stunde währe, die Seelen zu höherem Grad der Vollkommenheit, als man mit guten Werken im ganzen Jahre erlangen könne (N 207, M 109). Was nützen auch die guten Werke, was alle Exerzitien, mögen sie noch so heilig sein? Sie heiligen keinen. Sei aber ein Mensch seiner selbst entworden, so heilige er alle seine Werke,

selbst Essen, Trinken, Schlafen (M 155)[1]. Noch mehr, die guten Werke und geistlichen Exerzitien sind den Mystikern als Schlupfwinkel der Selbstsucht, der sie gern und leicht anstehen, sogar verdächtig (M 36, 39). Das sei Gottes Klage, daß ihm so viele unter geistlichem Scheine ganz fälschlich und träge dienen und immer das Ihre suchen. Sie wollen nicht auf ihre Kosten dienen, er solle es an ihnen verdienen (M 262).

Kurz, die deutschen Mystiker schauten auf den bisherigen Weg der Vergottung, auf die Betriebsamkeit mit guten Werken und Beschaulichkeit, überlegen herab[2]. Kann man erstere nicht mit geistlichen Werken gewinnen, so kann man sie auch nicht durch irdische Berufsarbeit verscherzen. Sie kann nicht einmal, mindestens nicht unmittelbar, durch zeitlichen Besitz gehindert werden (N 361). Der Mystiker des 13. und 14. Jahrhunderts wußte, daß die Seelen, die Gott lieben, ihn in jedem Berufe und Stande finden. Gerade unter Laien gründeten sie ihre Gemeinde der „Gottesfreunde“, zum praktischen Erweise, daß die Gottseligkeit auch ohne äußerliche Weltflucht in der Arbeit des Lebens gedeihe. Sie selbst setzten praktische Lebensbetätigung über Beschaulichkeit (ob. S. 354, ähnlich Tauler), und begannen sogar, über ihrer Kampfstellung gegen

[1] „Sein Essen ist Gott angenehmer als das Fasten anderer“ N 45; vgl. N 232: „Ein wahrhaft armer Mensch stirbt allewegen, ob er esse oder trinke.“

[2] Auch im Kampfe gegen die guten Werke ist Eckehart vorangegangen. E II 142: „Die Kaufleute, die mit Werken Gott gewinnen wollen, vergessen, daß sie alles, was sie haben und zu leisten vermögen, vermöge Gottes geben. Darum wäre ihnen Gott rein nichts schuldig zu geben noch zu tun, er wollte es denn gern umsonst tun.“ Vgl. E II 151, 169.

die guten Werke, den inneren Segen des Werkes als solchen zu empfinden. „Wäre ich nicht ein Priester und unter einer Gemeinschaft", gesteht Tauler, „ich nähme es für ein großes Ding, daß ich könnte Schuhe machen und wollte gern mein Brot mit den Händen verdienen" (Hering). Und der positive Weg der Mystiker, sich zur Empfänglichkeit Gottes zu bereiten? Wir kennen ihn: sich abscheiden, arm werden, liebend, gehorsam und demütig zu sein. Das ist kein äußeres Betreiben, sondern ein inneres Sichumstimmen. Wenigstens scheint es, als müßten die Gottverlangenden hiermit ein inneres Tun oder Wollen in sich aufbringen. Allein schon Eckehart hatte erklärt, in Sachen des Gottesreiches dürfe nichts erstrebt werden. „Wer irdisch Hab und Gut läßt, aber mit der Absicht, daß einer dadurch seine Seele retten will, wie wenig und Geringes hätte er gelassen!" (L 238). Der Abgeschiedene will nichts tun, erlangen, sein oder werden, sondern läßt nur Gott Werkmeister sein (vergl. ob. S. 211). Noch dieses, daß er sich Gott läßt, geschieht nicht durch ein Wollen von ihm. Wer noch den Willen habe, Gottes Willen zu gehorchen, sei noch nicht recht arm[1] (vergl. ob. S. 335 f.).

„Niemand mag recht arm sein, denn Gott mache ihn arm" (N 238), zieht auf dem Boden solcher Lehre, der ersten Eckehart-Lehre, Tauler die letzte Konsequenz[2]. Mit ihr taucht freilich die herzbe-

[1] E II 48: „Der Mensch soll sich erniedrigen. Eben das gelingt ihm garnicht hinlänglich, Gott tue es denn." E II 167: „Daß wir in Gott versetzt werden, das ist nicht schwer. Gott muß es selber wirken in uns."

[2] Noack „Die christliche Mystik" I, S. 221: „Wer die Tugenden in rechter Verzichtung seiner selbst haben soll, muß von Gnaden sein und nicht von Natur." Vgl. N 230: „Das ist des Menschen höchstes Werk, daß er Gott

klemmende Frage auf, warum Gott das Geschenk der Armut, der Demut, des Leidens, mit dem er in uns eingeht, nicht allen Menschen zuteil werden läßt? Ausdrücklich genug erklärt Tauler, Gott schenke die Leiden, die das schlechte Selbst ausfegen und die Seelen zur Geburt seines Wortes öffnen, nur seinen Auserwählten, seinen Freunden und Geliebten (vgl. S. 419). Die Frage: „was kann ich tun, damit ich heilig werde?“ mündet mit der verneinenden Antwort: „nichts“ in die andere: „wem schenkt Gott, der in Heilsdingen alles allein tut, Vergottung?“

Damit erhebt sich das Gespenst des praedestinierenden Gottes. Nur der Fortschritt Eckehartscher Lehre konnte es bannen, nur die Erkenntnis, daß das Erlebnis geistigen Neuwerdens überhaupt kein Verhältnis zu irgend einer transzendenten Größe bedeutet, sondern den Durchbruch unseres eigenen überindividuellen Wesensgrundes in uns darstellt. Der Gedanke der Vergottung ist damit überwunden.

Im übrigen veränderte Eckeharts Fünkleinsbegriff auch das zweite Problem, die Erlösung von Schuld und Sündenbewußtsein. Wohl kennt die Seelengrundlehre unseren Eigenwillen als Quelle der Sünde. Aber sie betrachtet letztere nicht mehr als auflehnende Entgegensetzung nach außen, als Widersetzlichkeit gegen einen befehlenden und beleidigungsfähigen Gotteswillen, sondern als ablehnende Entgegensetzung nach innen, als Gegensatz des sich selbst behaupttenden Ich gegen die Forderungen geistigen Lebens, das ja nur mit dem Tode der Ichsucht möglich wird. Ist die Fiktion eines befehlenden und durch uns belei-

leidet und nicht hindert in seinen Werken. Wir können nicht mit unseren Werken zu Gott kommen, sondern müssen müßig sein und ihn Werkmeister sein lassen.“

digten Gotteswillens durchschaut, so schwindet jeder Begriff einer Verzeihung, die uns von oben gewährt wird. Er fällt, wie vorher der Begriff der Vergottung gefallen war. Daß uns verziehen wird, kann nur noch symbolisch für den Durchbruch geistigen Lebens im Willenswandel gelten. Die Abwesenheit des Durchbruchs bedingt in Eckharts Ausdrucksweise das „Brennen des Nicht“.

In der Transzendenzauffassung bleibt es bei der Verschärfung des Begriffs der Sünde, daß sie als Aufruhr gegen Gott verstanden wird. Das Problem nimmt hier die Form an: „wie kann ich von dem beleidigten Herrn Verzeihung, wie kann ich einen gnädigen Gott kriegen?“ In dieser Form hat Luther das Problem aufgenommen.

Gott, ist Luthers an Paulus und Duns angelehnte Ansicht, hat im Gesetz seinen Willen kundgetan. Er zeigt uns damit an, welches Verhalten ihm gefällt. Aber seine Gebote sind für den natürlichen Menschen zu schwer zu erfüllen. Wenden sie sich doch gegen die Grundrichtungen des natürlichen Menschen, gegen Ichsucht, Eitelkeit, Rach- und Selbstsucht, Fleischeslust. Darum dient das Gesetz vielmehr dazu, unsere gänzliche moralische Nichtigkeit zu erweisen und uns von dem unausrottbaren, mit uns geborenen Ungehorsam, in dem wir gegen Gottes Willen stehen, zu überzeugen. Selbst wenn wir den Willen zum Gehorsam hätten, wir fänden nicht das Vollbringen, und Gott würde solchen fruchtlosen Willen, der nur immer strebend sich bemühte, auch nicht gelten lassen[1]. Er sieht auf das Tun, das seiner Vorschrift widerspricht. Wir gleichen einem aussichtslos unfrucht-

[1] d. s. a. 489 f., 503 f. Auch Taulers „Demütiger“ entschuldigt sich niemals vor sich oder Gott mit gutwilligem Streben.

baren Baume im Obstgarten oder einem unzähmbar bissigen Hunde auf dem Hofe und sind vor Gott Zornes und Verderbens schuldig.

Gleichwohl will er uns verzeihen (rechtfertigen), unsere Erlösung durch Christus gnädig annehmen und unsere Werke, die ihm unvermeidlich mißfallen, nicht ansehen. Das neue Testament ist die frohe Botschaft, in der er seinen Gnadenwillen, uns umsonst Gerechtigkeit zu schenken, anbietet. Aber seine Verheißung unverdienter Vergebung bleibt ungehört. Immer wieder halten ihm die Menschen, ihre Werke, die ihm ein Gräuel sind, vor Augen. Die einen das unfruchtbare Getue, das sie „gute Werke" nennen, die andern die Prunkgewänder ihrer selbstgemachten Gerechtigkeit, die sie „Tugenden" nennen, die dritten meinen seines Wohlgefallens darum würdig zu sein, weil sie sich „strebend bemüht" haben. Alle zeigen auf ihren Schein und meinen in einem Rechte zu stehen, wo er frei aus Gnaden hatte gewähren wollen (vgl. S. 429 Anm.). Sie glauben nicht das Unkraut zu sein, das sie sind und können sich von ihm nicht denken, daß er Liebe und Nachsicht umsonst schenkt. Um sich höher zu dünken, setzen sie die Reinheit und Unendlichkeit seiner Güte herab und unterstellen seinen Motiven den Grundsatz ihrer kleinen Vernunft „Maß für Maß".

Selbst aber wenn an ihrer Leistung etwas zu messen und sie nicht das elende Gemächte wäre, das sie ist, so wäre ihnen, betont dagegen Luther, Gott nichts schuldig. Für die Majestät des göttlichen Willens, der alles schafft, gelte keine Regel, kein Maßstab von Geschöpfen. Nur Mangel an Ehrfurcht könne sich vermessen, ihm die Bestimmungen des justinianischen Gesetzbuches oder der aristotelischen Ethik vorzuschreiben (d. s. a. 418, 399, 420/1). In solcher Weise ver-

unehren sie ihn durch ihren Hochmut, die schamlose Zudringlichkeit ihrer Werke, die vor Gott ein für allemal unleidlich sind, und durch ihre Undankbarkeit, statt sich der Gnade, die er Unwürdigen aus reiner Güte gibt, zu freuen[1]. Sie fügen zu ihrer Gesetzessünde, die Christus gebüßt hat, die größere Sünde beleidigenden Mißtrauens, die außer der Versöhnung steht. Mit eben solchem Mißtrauen, wie diese Verstockten und Hochmütigen, sündigen die Kleinmütigen, die sich wegen ihrer Gesetzesverfehlungen ängstigen, Galgenreue und Höllenfurcht haben.

Daraus ergibt sich, welches allein das Mittel sein kann, die von Gott angebotene Versöhnung anzu-

---

[1] Hering a. a. O. S. 93. Mystischer Grundsatz: „Je völliger der Verzicht auf alle Ansprüche, desto lebendiger die Hoffnung.“ Scholastischer Grundsatz: „Je mehr Verdienst, desto sicherer die Hoffnung.“ Vgl. Tauler, N 206: „Der Abgestorbene wird zunichte in allen Dingen, darin er sich selbst haben, suchen oder finden möchte, auf daß der göttliche Wille in ihm ohne Hindernis vollbracht werde.“ Daß in den selbstlosen Willen der göttliche Wille eingeht, bezw. im selbstlosen Willen das ewige Leben des Seelengrundes aufgeht, ist freilich für den Mystiker nicht erst Hoffnung, sondern Gewißheit. Um die Anrechnung von Jesu Verdienst handelt es sich hier garnicht mehr, nicht um einen neuen Ansatz in Gottes Denken, sondern um das direkte Wirksamwerden von göttlich-geistigem Leben. Gott muß nicht erst in psychologischer Umstimmung seiner eine Bedingung bei sich erfüllen, ehe er den Menschen erneuert, sondern gibt sich, gebiert sich unmittelbar in den Menschen, wenn dieser selbstlos wird, bezw. wenn er ihn selbstlos macht. Man vergesse nicht, daß geistiges Leben stets beides in einem ist. Erfülltwerden eines Menschen mit neuer Aktivität und dadurch selbstlos gemacht werden, Aufhören des Ichseins im Hingelebtsein durch Geistiges, das, er weiß nicht wie, über den Menschen kommt.

eignen: Glaube an seine Wahrhaftigkeit, Vertrauen in sein evangelisches Heilsversprechen. Die innere Annahme der Gnade, die uns um Christi willen zugesichert ist, heißt „Rechtfertigungsglaube". Der Gläubige vertraut der Güte Gottes, die ihn trotz völliger Unwürdigkeit gerecht macht.

Gott begnügt sich nicht, uns nominell für gerecht zu erklären, er verzeiht nicht unter der bloßen Fiktion, als ob wir gerecht wären. Seine Güte macht uns gerecht. Wer daher im Glauben die Rechtfertigung annimmt, ist ein neuer Mensch. Alle Kräfte göttlichen Lebens, die in der evangelischen Verheißung an die Sündenvergebung geknüpft sind, springen in der Seele auf. „Gott ist allmächtig, wer aber glaubt, der ist ein Gott"[1].

Das ist gleichsam die magische Wirkung des Glaubens, eine andere ist psychologischer Natur: daß er innerlich befreit, gegen Gott und alle Kreaturen fröhlich und lustig und bereit macht, jedermann zu dienen und allerlei zu leiden. Die Schwäche Lutherscher Theologie liegt in jenem Magismus, ihre Wucht und Größe liegt in der Art, wie der zweite Gesichtspunkt durchgeführt wird.

Auf welche Weise man zum Glauben komme und welches sonst seine Qualität sei, er ändert, führt Luther aus, des Menschen Stellung sowohl zu Gott, wie zur Welt. Gott gegenüber läßt er das Schuldgefühl aufhören. Nicht nur bringt er das Bewußtsein mit sich, daß alle bisherige Schuld vergeben sei, sondern versichert uns auch der Unmöglichkeit, gegen Gott von neuem in den Stand der Sünde zu geraten (außer durch Unglauben). Solange Gott nur

[1] Luther-Zitat aus Carriere „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit", 1887, 2 Teile, II S. 163.

das Gesetz und nicht das Evangelium gegeben hatte, war der Menschen Schuldigkeit gegen Gott mit einem Tun gegen die Dinge verknotet. In allen Beziehungen zu Welt und Mitmenschen lauerten Fallstricke für Gesetzesverfehlungen, die ihn keinen Augenblick vor dem Erschrecken sicherten, ein Gebot übertreten zu haben. Jetzt ist die Zeit vorüber, da er in seinem Tun und Lassen ängstlich fragen müßte, was er vor Gott erkaufen oder büßen könnte. Er kann frei handeln, wie ihm ums Herz ist. Sein Verhalten ist religiös neutral geworden, mag es sittlich oder gesetzlich beschaffen sein, wie es wolle. Selbst wenn er strauchelt und fällt, ist ihm im Glauben, dem von Gott geschriebenen Ablaßbrief, verziehen[1]. Kurz, die Stellung des Menschen zu Gott ist aus allem seinem Verhalten gegen die Dinge herausgehoben. Keines kann ihm mehr schaden zur Seligkeit (Freiheit 303). Er ist darin von allen Dingen unabhängig — ihr freier Herr — geworden, daß er von ihnen nichts mehr für den Himmel will oder braucht. Er kann ihnen nur noch, so oft er will, von seinem Himmel geben, an sie schenken und austeilen, wie er von Gott beschenkt worden ist[2]. Er mag irdische Arbeit verrichten, wo er arbeiten will, Liebe erweisen, wo ihn Liebe bewegt, dem Papste und Kaiser gehorchen, wo es ihn zum Gehorsam drängt. Das alles umsonst, ohne Verbindlichkeitsgefühl gegen Gott. Alles Gute seiner Natur *kann* nun, rein und unverfälscht, wie es der eigenen Prägung der Seele entspricht, aufblühen.

Wie der im Glauben befreite Mensch den Dingen

[1] Sermon 20: „Ob auch ein tötlicher Fall geschehe, so steht doch der Glaube wieder auf und zweifelt nicht, seine Sünde sei schon dahin."

[2] Nietzsches „Schenkende Tugend"!

Liebe, so wird er Gott Dankbarkeit schenken. Das Gesetz als Gottes Wille, als Zwangsbefehl, ist für ihn aufgehoben. Aber er weiß, daß das Handeln, das es gebietet, Gott gefällt. So wird es ihn von sich aus treiben, aus Dankbarkeit gegen Gott und ihm zu Gefallen[1], sein Leben so zu gestalten, wie er es vorher, da er knechtlich unter der Strafe des Gesetzes stand, hatte gestalten sollen, ohne es zu können.

Dankbarkeit und Dienstwilligkeit treiben den Menschen auf ein noch größeres Feld. Gott will, daß die Menschen an allen weltlichen Aufgaben wirken und schaffen. Die großen Ordnungen des irdischen Daseins, Ehe, Familie, Staat, Beruf, sind von ihm nicht umsonst eingesetzt. Wir sollen uns darin betätigen, auf daß wir nicht müssig gehen.

[1] So schon Eckehart E II 143: „Der Mensch der mit Gott (durch Gottes freie Gnade) eins geworden ist, wirkt seine Werke, ohne mit ihnen Verdienst vor Gott erwerben zu wollen, Gott zu Ehre.“ Luther Sermon S. 8: „Hier kann nun ein jeglicher selbst merken und fühlen, wann er Gutes und nicht Gutes tut; findet er sein Herz in der Zuversicht, daß es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre, als einen Strohhalmen aufheben.“ In letzterem steckt die übereilte Behauptung, nur die Liebe zu Gott sei das innere Kriterium für das Guttun. Es genügt aber nicht, wie Luther selbst an anderen Stellen merkt, daß wir Gott Liebe erweisen wollen, sondern es muß uns auch etwas in uns sagen, was Gott lieb sein könne. Dies tut das Gewissen, d. i. unser eigenes Wohlgefallen am Sittlichen. Wo das Gewissen nicht billigt oder sicher ist (das bloße Gewissen ist freilich Gottes niemals sicher, d. s. a. 487), da treffen wir auch nicht das Gute, von dem wir annehmen dürfen, daß es Gott gefällt. S. 15: „Zweifeln wir aber daran (daß unser Werk Gott gefalle) . . ., so ist es lauter Trügerei.“ S. 17: „Das Werk muß gut sein und verdienstlich, so wir (durch das Gewissen) glauben (können), es gefalle alles Gott.“ Gewiß, daß unsere Werke Gott gefallen und wir ihn also durch diese ehren, wie wir aus Dankbarkeit für die

Der neue Geist, der durch den Glauben empfangen ist, wird sich nicht zuletzt darin äußern, daß man frei und fröhlich das ergreift, was einem das Leben in jenen Ordnungen zu tun zuführt. Man wird es in der Furcht Gottes so vollbringen, wie es dem himmlischen Auftraggeber am besten gefalle.

Nach der älteren Auffassung war die katholische Kirche und das Leben in ihren weltfernen Ordnungen die „civitas Dei". Jetzt bestimmt Luther die „civitas Dei" als die heimliche und verborgene Gemeinde derjenigen, bei denen mitten in ihrer irdischen Arbeit der Glaube der Gerechtfertigten und durch ihn Dankbarkeit gegen Gott und Liebe zu Menschen und Dingen lebt. Freilich hat der Reformator noch nicht den eigenen Adel der werktätigen Arbeit betont, nicht daran gedacht, daß sich in ihr das lebendige Kleid immanenter Geistigkeit webt. Er wußte es nicht anders, als daß Gott als jenseitige Person und mittels

---

ohne jedes Verdienst uns geschehene Rechtfertigung gern möchten, sind wir z. B. wenn wir die natürliche Sittlichkeit gegen die Nächsten üben (Freiheit S. 315, Serm. S. 19, 55), oder wenn wir Zorn, Ungeduld, Unruhe bezwingen (S. 61). Oder wenn Eltern (durch ihr Gewissen) freudig inne werden, daß sie höhere Pflichten gegen ihre Kinder haben (Serm. S. 67), als gegen Fremde. Überall wird hier die innerlich empfundene sittliche Forderung als das maßgebende Erkenntnis-Kriterium für ein Gott ehrendes Tun vorgestellt. Vergl. auch noch Freiheit S. 27: „Wir suchen jetzt, wie man rechte gute Werke tun solle. Die dazu geneigt sind, bedürfen fürwahr nicht, daß sie mit der Furcht vor Schande und der Liebe zur Ehre getrieben werden; sondern sie haben und sollen haben ein höheres und viel edleres Treiben." Nämlich Dank und Liebe und die innere Gewissenszuversicht zur gottgefälligen, d. i. sittlichen Richtigkeit des Werkes. Eben hierher gehört die Lehre von der Gutmachung der Person, die nachher in Werken nach ihrem äußeren Menschen wird, was sie als innerer Mensch im Glauben ist.

einer fern zurückliegenden Offenbarung mit uns verkehrt. Ihm wäre es als Blasphemie erschienen, von innerer Gottesnähe zu sprechen, die in den Arbeitsgebieten der Liebe und Treue, der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit überall latent ist und als geistige Bewegung, als eine in uns werdende Persönlichkeitsbewegung, auflebt, wo immer ihr ein Wille geöffnet ist. Luther kennt noch transzendente Paradiese, die niemals menschliche Arbeit, sondern nur der Glaube öffnen kann. Aber erstere gilt ihm doch für ein Feld, auf dem man in freiem Liebesschaffen Gott danken kann. Sie wurde des Stempels der Wertlosigkeit, den ihr der im Katholizismus nachwirkende Neuplatonismus aufgeprägt hatte, entledigt, und das war ein Großes. Denn hiermit wurde für das Gefühl der Werte, die in und aus der Arbeit rein als solcher, zur Seele kommen, Empfänglichkeit und Lebensraum geschaffen. Früher oder später mußte der eigene Ewigkeitsgehalt verspürt werden, der in allen Liebesforderungen und ideellen Aufgaben, von denen wir als geschichtliche Wesen umgeben sind, als solchen liegt. Freilich sollte es noch Jahrhunderte dauern, bis es dazu kam. Erst im deutschen Idealismus brach, klingend in dem Saitenspiel schaffender Köpfe, Herzen und Hände, der immanente Grundton der deutschen Mystik wieder durch. Spät wurde dem Begriffe der civitas Dei sein höchster Sinn gewonnen: das Gymnasium für Lebensvergeistigung und Wesensbildung zu sein, ein irdisches Aufgabenreich von geschichtlicher Bestimmtheit im Ewigkeitsglanze.

B. Der Rechtfertigungsglaube als Vergotter.

Die Mystiker hatten das Vergottungsproblem mit dem Armutsbegriffe gelöst, Luther löst das Ver-

gebungsproblem mit dem Glaubensbegriffe. Hier fällt eine durchgreifende Parallele auf, wenn auch die beiden Begriffe selbst verschieden orientiert sind. Parallel die Frageweise, parallel die Kampfesstellung gegen die guten Werke, parallel auch alles übrige, zunächst die eigentümliche Verflechtung, die beide Probleme sowohl bei den Mystikern, wie bei Luther erfuhren.

Bei den Mystikern stand das Problem der Vergottung in erster Linie. Nicht jedoch, als hätte sie die Frage nach der Sündenvergebung nicht interessiert. Man sehe nur, wie Tauler das Sündenbewußtsein zu steigern verstanden hat! Aber die Mystiker brauchten das Problem, wie man von Schuld und Sünde erlöst wurde, nicht gesondert zu behandeln. War ihnen doch in der Vergottung die Vergebung eingeschlossen, und damit galt ihnen die Frage auch für die Laienkreise gelöst. Denn nach ihnen ist jedermann, auch jeder Laie, der Vergottung zugänglich. Während die Kirche für das Laientum nur Sündenerlaß, nicht Heiligung übrig hatte, hob die deutsche Mystik auch jenes zu den Möglichkeiten empor, die bisher nur Priestern und Mönchen offen gestanden hatten.

Luther hat seinerseits dem Gedanken der Vergottung erst in zweiter Linie Raum gegeben und den Gedanken der Vergebung in den Mittelpunkt der Seligkeitslehre gestellt. Die Mystiker wollten den priesterlichen Weg zur Vergottung auch den Laien öffnen. Der Reformator ließ auch Priester und Mönche die Vergebungsbedürftigkeit der Laien fühlen und machte so den Anspruch jener, Gott näher zu sein, von der umgekehrten Seite her zunichte. Aber darum hat er auf den Gedanken der Vergottung durchaus nicht verzichtet. Wie vielmehr die Mystiker mit der Vergottung die Sündenvergebung hatten, so hat der

Gerechtfertigte mit der Sündenvergebung Vergottung, Überformung mit geistlichen Kräften. Was bei jenen die Entwerdung tut, tut hier der Glaube.

Der Glaube erfüllt mit positiven Kräften Gottes[1]. Nicht als wäre nach Wegräumen trennender Schuld bloß eine Bürde von der Seele genommen, und sie könnte nun, frei aufatmend, zu ihrer eigenen Tüchtigkeit und Frieden kommen. So hat man manchmal gesagt, um dem Vorwurfe des Magismus in Lutherscher Lehre auszuweichen. Kein neuer höherer Wert werde in den Funktionen der Seele lebendig, sondern ihr eigenes, in der Anlage gutes und edeles Wesen ihre, anerschaffene Lebenskraft, blühe auf.

Nun ist es freilich wahr, und wir haben es oben von Luther vernommen, daß der Glaube, d. i. die Aufhebung des Schuldbewußtseins gegen Gott, dem menschlichen Willen Befreiung bringt. Bedeutet doch ersterer nicht bloß die Gewißheit, daß bisherige Schuld vergeben sei, sondern die Unmöglichkeit, gegen Gott von neuem in den Stand der Sünde zu geraten (außer durch Unglauben). Wir können tun und lassen, was wir wollen, nichts mehr ist Verpflichtung zum Behufe der Seligkeit, sondern es ist unserem eigenen Treiben und Empfinden frei gegeben. Gefühle der Dankbarkeit treten hinzu, aus freier Liebe Gott allerlei Gunst anzutun (cf. oben S. 436); Impulse der Freude-Mitteilung wachen auf, Andere ebenso zu beglücken, wie wir beglückt worden sind. Alles Gute unserer Natur k a n n jetzt aufblühen.

Aber wird es aufblühen? Bewirkt Freiheit Güte, hat es nie den Irrtum „freier Geister" gegeben? (oben S. 408). Ist das Erleben edeler Antriebe schon dasselbe, wie ihnen mit Aufgeschlossenheit des Willens

[1] „Der Mensch, der mit Gott (durch Gottes freie Gnade) eins geworden ist, wirkt seine Werke".

folgen? Wohl tauchen immer wieder Werte, Wahrheiten, Idealitäten aus dem Grunde der Seele auf. Die Hauptsache ist, daß sie in den Funktionen der Seele lebendig werden. Aber nicht jedes Gemüt, das der äußeren Fessel des Lohndienstes ledig geworden ist, empfindet das leise und ewigkeitstiefe innere Werben, darin jenes Geistige um Lebendigkeit bittet. Dazu muß der Widerstand der Ichsucht hinweggeräumt sein. Die Mystiker kannten diese Bedingung. Bei ihnen ging alles um Aufhören des Eigenwillens, das Sicheinhören und Horchen in die eigene Tiefe und selbstvergessenes restloses Gehorchen dem Worte, das darin laut wird. Auch Luther läßt nichts davon, nach, daß es kein neues Leben gibt, ohne daß sich der Wille aus einem eigenliebigen, ichstolzen in einen selbstverzichtenden gewandelt haben muß, der allen geistlichen Dingen, die vor ihn treten, dienstbar ist. Eben in dieser Willensverwandlung besteht die Wiedergeburt.

Lehrt nun der Wittenberger, daß sie mit dem Glauben, der sie herbeiführt, aus uns hervorkomme? Ist auch nur der Glaube unsere Tat? Letzterer, erfahren wir zunächst, werde durch das Evangelium vermittelt. Der Reformator will nichts, wie die Mystiker, von einem unmittelbaren, gleichsam metaphysischen Verkehr mit Gott wissen. Man müsse ihn in seiner geschichtlichen Gegebenheit auffassen, nicht, wie er an sich sei, sondern wie er sich geoffenbart habe. Durch das Evangelium von Christo habe er uns belehrt: „was dir unmöglich ist mit allen Werken und Geboten, das wird dir leicht und kurz durch den Glauben“ (Freiheit 299). Hiernach scheint es allerdings an uns zu liegen, ob wir uns dem Eindrucke des Evangeliums öffnen oder verschließen wollen. Aus unserer Initiative scheint sowohl die Schuld

des Willens zu entspringen, der Gott nicht annimmt (354, 374), wie jenes Vertrauen, durch das wir seiner Verheißung glauben. Waren die vielen Werke und Übungen der katholischen Kirche unfruchtbar, einen Christen zu machen, so werden wir auf ein anderes Werk und Übung verwiesen, das einzige, das dafür geeignet ist, nämlich, das „Wort und Christum wohl in uns zu bilden, solchen Glauben stets zu üben und zu stärken" (Freiheit 297), wie denn auch des „Glaubens und nicht der Werke Mehrung" den besten Christen mache (Freiheit 308, 306). Überall klingt das nach Aktivität des Menschen im Glauben. Mindestens scheint er dem Evangelium gegenüber, das ihn zum Glauben lockt und anregt, reaktiv gedacht zu werden.

Wie am Evangelium der Glaube, scheint sich an der Gestalt des geglaubten Jesus nachahmendes Leben der Liebe, hingebender Verzicht auf allen Eigenwillen, immanent zu entzünden. Wie bei den Mystikern Demut und Selbstverzicht die Bedingung ist, daß sich Gottes vorzeitliches Wort (der ewige Sohn) in der Seele gebäre, so bedingt bei Luther der Glaube an das geoffenbarte Wort der Schrift die Erneuerung menschlichen Lebens (Hering 140). Die Seele wachse mit den Worten der heiligen Schrift, denen sie vertraut und in denen Gottes Geist wirkt, zusammen (ib. 95, 110). Wer diesen Gottesworten mit einem rechten Glauben anhängt, „des Seele wird mit ihnen vereinigt so ganz und gar, daß alle Tugenden des Wortes auch der Seele eigen werden, und also durch den Glauben die Seele von dem Gotteswort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftig Kind Gottes wird" (Freiheit 299).

Nochmals erhält man hier den Eindruck, daß Luther, im Unterschiede von der Mystik, historischen

Sinn betätigt. Nicht ein trinitarisches Geheimnis, das in uns geboren wird, sondern das geoffenbarte Evangelium ist nach dem Reformator die Kraft Gottes, die unsere Seele erneut. Auf derselben geschichtlichen Vermittelung wie der Glaube, beruht ihm die innere Umstimmung, die der Wille erfährt. So mag es sein, daß auch sie, wie nach vorläufigem Augenscheine der Glaube, aus den inneren Aktionen und Reaktionen hervorgeht, in denen der Mensch mächtige andere menschliche Erfahrungen vernimmt und aneignet. Breitet nicht wirklich das Evangelium mit der Lichtgestalt und -Lehre Jesu eine Fülle wesenhafter Geistigkeit vor uns aus, die unseren eigenen innersten Lebenstiefen rufen kann? Diese geistige Idealität wird niemals aufhören, Menschenherzen gefangen zu nehmen und zur Nachahmung zu entflammen, wie Franz von Assisi davon entflammt worden ist. Das war und ist geschichtlich vermittelte Wirkung, die dennoch Ewigkeitsgehalt hat. In gleicher Art hat Kants machtvolle Lehre vom freien guten Willen, dem kategorischen Imperativ der Pflicht und der Autonomie der praktischen Vernunft bei seinen Zeitgenossen gezündet und zündet weiter; in gleicher Art fühlen sich die andächtigen Jünger einer Kunstgemeinde von den Worten ihres Genius, mit dem sie lauschen oder schauen, wie geweiht und geläutert. Man erwartet und will nichts, man läßt sich ergreifen und geht, wenn die innere Bewegung anhält, wie verwandelt durchs Leben. Überall schafft hier immanente Geistigkeit in historischer Kontinuität neue Kräfte der Geistigkeit.

Spricht die „Freiheit des Christenmenschen" (oben S. 442) in solch immanenter Weise von der Wunderwirkung des Evangeliums? Keineswegs. Die heilige Schrift bedeutet dem Reformator ein

reales Wunderwesen, das von Gott ausgegangen ist. Man erinnere sich daran, wie Philo das Schöpfungswort zu einer selbstwesentlichen Gotteskraft gemacht hatte. Ähnlich versubstanzialisiert Luther das Verheißungswort des Evangeliums. Es ist von den übernatürlichen Kräften des göttlichen Geistes durchwirkt, um mit diesen Kräften die Seelen zu ergreifen und zu verwandeln. Damit greift Luther zu dem Begriffe, wenn auch nicht dem Namen der Vergottung. Wohl liegt ihm, wie der echten Schule Eckeharts, die neuplatonische Trunkenheit, in die Seligkeit Gottes eindringen zu wollen, fern. Aber er läßt transzendente göttliche Kräfte in die Seele eindringen. Göttliches Leben wird von einer jenseitigen Größe her mitgeteilt, die nur darum weniger transzendent erscheinen mag, weil sie geschichtlich vermittel ist. Ob verborgener oder geoffenbarter Gott, ob philonischer oder evangelischer Logos, es bleibt derselbe Gott, dessen sich dort der Abgeschiedene, hier der Gläubige bemächtigt, vielmehr von dem sie sich beide bemächtigen lassen.

Jene Vergottungsmystiker meinten die Geburt des ewigen Logos, des überzeitlichen Schöpfungswortes Gottes, in die Seele hinein zu lenken. Bei Luther gebiert sich das geschriebene oder gesprochene Wort der Bibel, die Verheißung des Evangeliums, in die Seele. Wie nach den ersteren nur der Mensch jener ewigen Logosgeburt teilhaftig werden kann und soll, und wie dies Hineintreten des lebendigen Gottesprozesses in ihn tausendmal mehr bedeutet, als die tote Geburt Gottes im Steine (vgl. oben S. 350), so kommt auch nach Luther alles auf die Geburt des evangelischen Wortes im Menschen an. „Denn wiewohl der erhöhte Christus überall ist in allen Kreaturen, und ich möchte ihn im Stein, im Feuer,

im Wasser oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist: will er doch nicht, daß ich ihn da suche ohne das Wort, und mich ins Feuer oder Wasser werfe oder am Strick hänge. Überall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifest du ihn recht, sonst versuchst du Gott[1]." „Es ist ein anderes, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit und spricht: hier sollst du mich finden. Wenn du nun das Wort hast, so kannst du ihn gewißlich greifen und haben"[2].

Man sieht, was geschichtslos die Abgeschiedenheit der Mystiker, genau dasselbe bedeutet geschichtsphilosophisch Luthers Glaube: beides leitet eine Gnadenvergottung ein, die von auswärtiger Seite her in die Seele fällt[3]. Nicht schwimmt Luthers Rede, wie Eckeharts, über aller Gnade, und so wundern wir uns nicht, wenn alsbald gesagt wird, daß sich die Vergottung durch den Geist der Schrift zur Vergottung in Christo vollende. „Nicht allein giebt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Worte

[1] Luther, Sermon von dem Sakramente des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister", 1526. Erl. Ausg. Bd. 29, S. 338.

[2] „Wider die Schwarmgeister". Volksausgabe. Berlin, Schwetschke (1898), S. 398.

[3] Es heißt Freiheit S. 100: „Daß man Gott die Wahrheit und Frömmigkeit gebe, das ist Recht und Wahrheit und macht recht und wahrhaftig, dieweil es wahr ist und recht, daß Gott die Wahrheit gegeben werde". Dies wäre immanent gesprochen, wäre gemeint, daß jedes selbstverleugnende Erkennen und Bekennen der Wahrheit in bezug auf jedes Objekt die Seele mit dem Geiste der Wahrheit erfülle. Aber Luther legt den Nachdruck darauf, daß man Gott erkenne und bekenne, und ihm die Wahrheit gebe. Wer hiermit Gott ehre, werde von ihm wieder geehrt.

gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo. Das was Christus hat, ist eigen der gläubigen Seele. Das was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit. Die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich: die werden Christi eigen" (Fr. 301).

Kurz, der Glaube, von dem wir vorläufig noch immer annehmen, daß ihn der Mensch durch eigene Gehorsamsbemühung aufbringe, oder liebend in sich entwickele, indem er, hingerissen durch das geschichtliche Bild Jesu, den Worten eines so reinen Menschen vertraut, erfüllt nach Luther mit positiven Kräften Gottes[1] und bewirkt durch diese die Erneuerung unseres Wesens. Letztere ist das Hochzeitsgeschenk, das der Bräutigam Christus der gläubigen Seele zuführt. Sie kommt ihr nicht von selbst aus ihrer Natur heraus, sondern wird ihr zu ihrem Glauben hinzugeschenkt, und eben das ist die Vergottung, die sie erfährt. Christus nimmt von ihr die Eigenwilligkeit und gibt ihr seine Gottwilligkeit. Daher ihr inniges Streben, in allem, was sie tut, mit freien Werken der Liebe, Wahrheit, Treue, Selbstzucht und Gerechtigkeit Gott zu gefallen.

Schon hiernach dürften wir von einer Glaubensmystik Luthers sprechen. Zwischen ihr und der vorangehenden Mystik steht es so: beide wissen, daß es kein neues Leben ohne Willensumkehr gibt; an dieser liege die Vergeistigung und Adelung des Menschen, die sich nimmermehr durchsetzen kann, wenn der egoistische Grundwille bleibt. Aber die Gesinnungsgenossen Eckeharts lassen das neue Leben in und mit

[1] Hering a. a. O. S. 80: „Das Wort Gottes, im Glauben angeeignet, durchdringt den Menschen wie eine göttliche Kraft."

der Willensumkehr, dem Zunichtewerden aller Eigensucht, entstehen. Luther läßt die Willensumkehr dem Rechtfertigungsglauben folgen. Freilich setzt sich letzterer nicht ohne weitgehende Erschütterung des Menschen durch. Dessen Selbstgerechtigkeit wird zerstört, die peinlichen Vorstellungen seiner Missetaten lassen sich nicht mehr beschwichtigen. Der Sünder in ihm beginnt zu zittern, um sich dann vor seiner Straffälligkeit in Gottes Liebe zu flüchten, die an Stelle alles verdienten Zornes Vergebung in Christo setzt. In diesem Prozeß ist aber der Mensch viel zu sehr mit sich und seinem Verhältnisse zu Gott beschäftigt, um selbstlos aufgeschlossen zu sein. Die Gelassenheit fehlt, um Seelenadel in den Bekümmernissen und Versuchungen des Lebens aufzubringen, um in Nächstenliebe, Wahrheit und Aufgabentreue ein geistiges Ich zu entwickeln. Das alles kommt erst nach der inneren Befreiung, die mit dem Glauben einsetzt, und kann erst nachher kommen. Deswegen erscheint Luthers Glaubensprinzip der Mystik gegenüber als ein Umweg[1].

[1] Auch innerlich droht eine Schwäche. Entweder nämlich ist das selbstische Ich in Abgeschiedenheit, Demut, Gehorsam vorher ausgelöscht. Dann fehlt das Subjekt der Vergebung, und die Mystiker haben Recht, sofort die Vergottung eintreten zu lassen. Oder das selbstische Ich besteht noch: dann fehlte, wäre es nicht im Glauben mindestens erschüttert, der Grund der Vergebung (wirklich lehrt ja Luther nicht nur eine grundlose, sondern auch willkürlich zugeteilte Vergebung). Wie aber, wenn Gott selbst die Bewegung des Glaubens herbeiführte? Sollte er dann nicht gleich ganze Arbeit tun und allem Eigenwillen den Garaus machen? Wenn seine Kraft auf dem Willen aufsitzt — und eben das meint schließlich Luther — wie könnte sich neben ihm noch etwas von dem Reiter „Selbstischkeit“ halten? Sie müßte ganz aus dem Sattel gehoben sein, und darum bleibt es auch

Den Unterschied beiseite! Wir sprachen von der Parallele, die zwischen der Rechtfertigungs- und der Entwerdungslehre besteht. Sie setzt sich außerordentlich auffällig fort. Der Mensch kann, nach Tauler, die Entwerdung nicht wollen, sondern Gott muß sie in ihm wollen. Mit Luthers Rechtfertigungsglauben scheint es sich zunächst anders zu verhalten. Er schien nach der „Freiheit des Christenmenschen" eine Tat des Menschen zu sein. In der Streitschrift gegen Erasmus werden wir aber scharf und schneidend eines anderen belehrt. Wir seien von uns aus unfähig, den Glauben zu beschaffen, oder aber auch nur beschaffen zu wollen; denn wir seien, argumentiert hier Luther, durch und durch weltliches Ich. Wie sollte da der alte, ungläubige Mensch nach dem neuen gläubigen Menschen, durch den er verneint und vernichtet wird, begehren können? Er müßte ja wider seine Natur begehren. Man kann den neuen Menschen und den Glauben, der mit ihm identisch ist, nicht begehren, man kann beides nur haben oder sein. „Der freie Wille des Fleisches" lesen wir (de servo arbitrio S. 427), „ist nur tüchtig zu sündigen". Und auf die Frage (S. 258 f.) „wer wird sich befleißigen, sein Leben zu bessern?" antwortet Luther: „kein Mensch, und keiner wird es auch können[1]. Es werden aber die Auserwählten und Frommen durch den heiligen Geist gebessert, die übrigen gehen ungebessert zu-

von hier aus dabei, daß der Standpunkt der Mystik, wonach die Gottesgeburt sogleich mit der Abschirrung aller Eigensucht beginne, durchsichtiger ist.

[1] Selbst wenn wir aber Gutes tun und Glauben aufbringen könnten, bliebe doch die Gesinnung, damit Gott gewinnen zu wollen, eine Beleidigung gegen seine Majestät, die ja keine Gnade gäbe, wenn sie diese nicht umsonst gäbe.

grunde.“ Desgleichen fragt Erasmus „wer wird glauben, daß er von Gott geliebt werde?“ Wieder antwortet Luther: „kein Mensch wird es glauben; er wird es auch nicht glauben können; die übrigen werden ohne zu glauben untergehen, wider Gott zürnend und ihn lästernd.“ Und ein andermal (S. 306): „heimlich kennt, glaubt oder wünscht überhaupt keiner von den Menschen, er sei denn vom heiligen Geiste durchdrungen, das ewige Leben, wenn er auch mit Wort und Schrift viel davon redet.“

Es ist derselbe Gedanke wie in der Mystik: beidemal die Überzeugung vom religiösen Unvermögen der Menschen, von der Unzulänglichkeit ihrer eigenen Kraft, beidemal muß Gott den religiösen Prozeß herbeiführen. Bei Tauler schenkt Gott seinen Auserwählten Leiden und Entwerden, bei Luther Glauben und Rechtfertigung. Aber Luther gestaltet jene Überzeugung zu einer scharf ausgeprägten Theorie, während sie bei den Mystikern nur immer zwischendurch hervorblickt. In der wuchtigen Rede des Reformators wird alles zum Sturmwind, was bei jenen Hauch und Lispeln gewesen war.

Kurz, nicht erst die Erneuerung des Lebens, sondern schon der Glaube ist Wunder. Er ist nichts menschlich Entwickeltes, sondern göttlich Gewirktes, ist selbst ein Gott, der im Menschen aufersteht. Die Seele wird in den Glauben verwandelt (Hering 110, 158). Nochmals, seit Philo, wird das Wort Logos. Die Gotteskraft, als die das Wort Gottes selbstwesentlich lebt, macht uns glauben. Wie Philos Logos die Schöpfung bewirkt, bewirkt der evangelische Logos die Neuschöpfung, indem er Glauben bewirkt. Freilich nicht allen, die das Wort anhören, und gar nicht denen, die es nicht anhören, weckt es den Glauben, sondern nur den Aus-

erwählten. Genug, mit dieser Gottestat hängt die Gottsicherheit und Heilsgewißheit zusammen, von der sich die gläubige Seele erfüllt weiß. Sie hat den gnädigen Gott, hat in ihm Seligkeit, Frieden, Ruhe, Liebe, wie könnte sie noch zweifeln? Wo der Mensch der guten Werke mühselig zu erlangen strebt und doch ewig draußen bleibt, ist sie das beglückte Kind im Vaterhause (514, 487, 341). Als ebenso beglückte Kinder fühlten sich die Mystiker, zunächst der transzendenten Richtung. Auch ihre Armut, Demut, Gelassenheit ist ja Werk von oben. Gott bereitet sich damit die Seelenbeschaffenheit vor, in der er sich schenken und gegenwärtig werden kann. Neben der mystischen Gotterfülltheit steht Luthers Heilsgewißheit im gleichen Range. Mit ihr steht sie sieghaft gegen den unruhigen Zweifel des Werkefrohns.

Freilich, was in transzendenter Deutung als Glaubens- oder Demutsgeburt angesprochen wird, ist nur ein Wunder immanenter Geistigkeit: im Erleben unendlichen Gehalts aus der kleinen Ichheit hinweggenommen und über sich hinaus getragen zu werden. Kann jemand der Ichsucht absagen? Wir antworten mit Luther „Niemand". Man kann sie nur verlieren, nur an Positives verlieren. In wem ideelles Müssen lebendig geworden ist, „der heilige Geist" Luthers, der hat sie schon verloren. Ihn lockt nicht mehr Besitz, Tugend, Ruhm oder Genuß. Der Mensch ist zum reinen Tor geworden, der sich an das, was ihm Aufgabe geworden, hingeben und ausströmen muß. Damit schenkt sich, ohne daß er es begehrt, des Geistes Glück der Seele[1].

Was ferner der Reformator als Unzulänglichkeit des Menschen auffaßt, ein Wollen, das auf geistliche

---

[1] Vergl. Schwarz Ethik „Das sittliche Leben" S. 251, 261 f.

Güter geht, hervorzubringen, ist nur die Unzugänglichkeit aller ideellen Werte für selbstisches Verlangen, das nach ihrem Besitze greift. Sie können nicht von uns, sondern nur wir von ihnen besessen werden. War nicht gerade Luther davon ausgegangen, daß es die Gnade beeinträchtigt, wenn man sie erwerben will[1]? So ist es im Geistesleben überall. Wen nicht Nächstenliebe packt, kann sie sich nicht geben, so gern er sich der Tugend der Nächstenliebe bemächtigen möchte. In wem nicht das Leben der Wahrheit als Erkenntnishunger aufsteht, der wird vergeblich nach Wahrheit streben; stets nur in ihrem Surrogate, Kenntnissen, wird er eine dürftige und ungewisse Genugtuung finden. So ist es auch in der Kunst, so auf sozialem und nationalem Gebiete. Jegliche Geistigkeit lebt im Menschen nur durch sich selbst und aus sich selbst und entzieht sich jedem, der daraus seinen Besitz, Genuß oder Tugend machen will, der in ihr Nutzen, Glück oder Werterhöhung für sich sucht. Mit diesen Motiven des selbstischen Menschen läßt sich geistiges Leben nie erjagen, sondern es setzt sich selbst in eigenen Motiven.

Innere Wunder, von denen schon die „deutsche Theologie" wußte. „Dem Menschen kommt dies Himmelreich, ohne daß er weiß, woher es kommt. Er kann auch aus sich selber nichts tun und lassen, es komme oder fahre hinweg" (vgl. oben S. 408). Wer solches Erleben, das aus letzten Wesenstiefen aufquillt, als transzendentes Gotteswunder auffaßt, muß einen teueren Preis bezahlen. Dann läßt es sich nimmer von Herrenwillkür auseinanderhalten. Die Begnadung und Beglückung des einen Menschen gibt sich als vorverhängte Beraubung und

[1] S. 358 f.: „Wer Gutes tut, um das Reich zu gewinnen, wird es niemals gewinnen" (vgl. S. 513 f.).

Verstoßung des anderen. Der Eindruck blinder Kabinettsjustiz und Günstlingsstimmung wird um so greller, als es sich bei den Beschenkten nicht um Tun und Geben, sondern um Nehmen und Empfangen handelt, und auch noch das Nehmen und Empfangen nicht ihre Tat, sondern unverdientes göttliches Zufallen ist[1]. Den Verstoßenen erscheint aber nicht nur die Güte, sondern sogar die Gerechtigkeit entzogen. Sündigen doch nicht sie, sondern Gott macht, daß sie sündigen müssen[2]. Dennoch läßt er für das, was er ihnen zu tun verhängt, sie das Grauen und die Strafe der Verdammnis tragen!

Für den feierlichen Augenblick, da eine Seele aus ihrer Wesenlosigkeit zu wesenhaftem Gehalte erwacht, war Wort und Begriff zu finden. Diese Schilderung verscheucht den Sonnenschein. Es soll Erlösung heißen, und es schreit Verdammnis. Unfehlbar schlägt die Versenkung in Höchstes und Göttliches in den Abscheu über Niedrigstes und Teuflisches um.

Vergebens erinnert der Reformator (342) an die im Evangelium „gepredigte und dargebotene Barmherzigkeit Gottes“ und mahnt zu schweigender Ehrfurcht vor dem „verborgenen und zu fürchtenden Willen Gottes, der nach seinem Rat verordnet, welche und welcherlei Menschen er der gepredigten und angebotenen Barmherzigkeit fähig und teilhaftig lassen will“. Letzteres seien Geheimnisse seiner Majestät. Allein was nützt

[1] S. 358: „Das Reich verdient die Söhne, nicht verdienen die Söhne das Reich.“ 361: „Gott wirkt durch seinen Geist in uns sowohl das Verdienst als auch den Lohn.“ Hering 74: „Bei den Weltmenschen wird der geliebt, der viel getan hat, bei Gott, der viel empfangen hat.“

[2] S. 395: „Judas Wollen war ein Werk Gottes, das er durch seine Allmacht erregte, wie auch alles andere.“ 397: „Wen Gott will, den verstockt er.“

es von der Güte zu sprechen, wenn man Grausamkeit denken muß? Luther warnt: „Verlasse dich nicht aufs Denken, das sich ärgern muß, sondern glaube!" (400, 382)[1]. „Das ist der höchste Grad des Glaubens zu glauben, daß der gütig ist, der so wenige rettet, so viele verdammt; zu glauben, daß der gerecht ist, der durch seinen Willen uns notwendig verdammenswert macht" (261). Indessen, welcher Glaube glaubt so? Der von Gott eingegebene? Ihn haben nach der Voraussetzung die wenigsten Menschen. Die übrigen müssen sich mit dem ihrigen nach den sittlichen Maßstäben richten, die uns auch sonst gestatten, Gerechtigkeit und Güte von ihrem Gegenteile zu unterscheiden. Uns kann, wird entgegnet, kein Unrecht von Gott geschehen. Er sei uns nichts schuldig, denn unsern Maßstäben sei er entzogen (399). „Er ist Gott, für dessen Willen man keine Ursache und keinen Grund angeben kann, die ihm wie eine Regel und Richtschnur vorgeschrieben werden könnten; denn nichts ist ihm gleich oder höher als er, sondern sein Wille ist eben die Regel für alles. Denn, wenn sein Wille eine Regel oder einen Maßstab hätte, einen Grund oder eine Ursache, so könnte er nicht mehr Gottes Wille sein. Denn nicht deswegen, weil er so wollen soll oder sollte, ist richtig, was er will, sondern im Gegenteil, weil er selbst so will, deswegen soll recht sein, was geschieht. Dem Willen des Geschöpfes wird Grund und Ursache vorgeschrieben, aber nicht dem Willen des Schöpfers, es sei denn, daß du ihm einen andern Schöpfer vorziehst." (390). So ziehen wir ihm einen andern Schöpfer, ziehen

---

[1] Lutherzitat aus Pfleiderer „Entwicklung" 155: „Der Glaube soll der Vernunft den Hals umdrehen und die Bestie erwürgen".

dem transzendenten skotistischen Gotte mit Plotin die überseiende, undenkende und unwollende Einheit vor, aus der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe im Logos hervorfließt. Wir ziehen ihm mit Eckehart die Lehre vom immanenten schaffenden Wesensgrund vor, der als Leben der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe in der ichverarmten Seele durchbricht, ziehen ihm den Gottesbegriff Jakob Böhmes vor, der doch wahrlich auch dem Ernste des Gotteserlebnisses gerecht wird.

Drittes Kapitel.

Der Gottesgedanke im Beginn der neueren Philosophie.



Vorbemerkung.

Eckehart hatte in machtvollen Predigten ein immanentes Gottesgut herausgestellt. Seinen Gedanken war der Geist der Zeit nicht gewachsen gewesen. Tauler und Luther wandelten das Gotteserleben wieder in ein magisches Widerfahrnis von oben um. Die notwendige Ergänzung zu letzterem bildete der alte, transzendente Gottesbegriff. Aber die reformatorische Lehre erlaubte, daß dieser trotzdem in den Hintergrund trat. Indem Luther alles Gewicht auf die Offenbarung rückte, konnte er erreichen, daß eine Zeitlang die metaphysischen Kämpfe um jene dunkle, jenseitige Größe, den Deus absconditus, schwiegen.

Es war nur eine Waffenruhe. Bald genug flammte um die Frage, ob transzendenter oder immanenter Gott?, erst recht heiße Leidenschaft. Nicht freilich, daß man sich auf den Gott Eckeharts besann, der als überindividueller, unendlicher Wert die Seele durchlebt. Man meinte Gottes Sein als Weltpotenz und zog ihn aus transzendenter Höhe in die Dinge hinein. Der Rufer in solchem Streite ist der Italiener Giordano Bruno geworden. Daß nicht nur er, sondern nachmals auch Spinoza einen wirkungsvollen Pantheismus aufstellen konnten, lag daran, daß sie ein glänzendes gedankliches Rüstzeug zu gebrauchen wußten. Nicolaus von Cues hatte es, ohne pantheistische Konsequenzen ziehen zu wollen, geschmiedet. Er lebte lediglich in mathematischen Intuitionen. Aber diese befähigten ihn, den überkommenen kirchlichen Gottesbegriff so genial zu verändern, daß er eine logische Seele statt der psychologischen bekam.

Davon webt es bei Bruno und Spinoza, von Nicolaus' Begriff des „possest“. Dieser sollte der Wurzelbegriff des Pantheismus werden. Seine kosmologische Rolle ist durchaus der zu vergleichen, die Eckeharts Begriff von der geistigen Gottesgeburt in axiolischer Hinsicht gespielt hat.

Es war und blieb ein ontologischer Gottesbegriff. Auch noch der inwohnende Gott der Dinge bleibt für die Seelen draußen. Die unvergleichliche geistige Eigenart des religiösen Erlebnisses wird durch den Pantheismus im Grunde noch viel weniger als durch den Theismus gedeckt. So galt es über kurz oder lang, sie im Gegensatze auch gegen ersteren durchzuführen und doch von der Wahrheit göttlichen Lebens in den Dingen nichts abzulassen. Hier ranken die wunderbaren Phantasien Jakob Böhmes.

§ 24.

Nikolaus von Kues: Gott als das absolute Differenzial[1].

Eckehart und Nikolaus (1401—1464) ähneln sich darin, daß beide vom Studium des Aristoteles und des Areopagiten ausgegangen sind, um beide darüber hinauszugehen. Jener hatte vor allem die Erkenntnistheorie des Aristoteles und den Gottesbegriff des Dionysius auf sich wirken lassen. Diesem hatte es umgekehrt die Erkenntnistheorie des Dionysius und der Gottesbegriff des Stagiriten angetan.

Früh ist er von der Weisheit der negativen Theologie erfüllt, daß Gott über allen Prädikaten, die man von ihm auszusagen versucht, erhaben sei, daß alle von ihm abgleiten, weil er alle übertreffe. Dennoch läßt ihn der faustische Erkenntnisdrang, sich in das Geheimnis der göttlichen Einheit einzuschauen, nicht los. Ein bohrendes, beinahe atemversetzendes Grübeln über das letzte Wesen Gottes zieht sich durch alle seine Schriften. Auch durch die erste und grundlegende „de docta ignorantia". Glückliches Wissen von Gott, wenn es auch nur das Wissen sein kann,

[1] F. A. Scharpff „Des Kardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung", 1862, zitiert mit bloßer Seitenangabe. Derselbe „Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des XV. Jahrhunderts", 1871, (zitiert mit Scharpff). R. Falckenberg „Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen", 1880, (zitiert mit F). Joh. Uebinger „Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus", 1888, (zitiert mit Ueb.). F. J. Clemens „Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa", 1847.

daß Gott außer Proportion mit unserem Wissen ist. Das Auge des Geistes sieht doch den Glanz des Ewigen, obwohl es ihn, geblendet, nicht ertragen kann. Gottes Wesen tut sich wie ein Blitz auf, wenn wir in momentaner Verzückung den Blick der Vernunft auf ihn werfen. Indem sie zurückprallt, gewahrt sie die Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen. Gottes Finsternis schlägt ihr in unendliches Licht (31) um. Was sie gesehen, ist, weiß sie nun, unerblickbar mit den Sinnen (docta ignorantia 186). Diese, geneigt wie sie sind, auf die Dinge zu blicken, könnten nicht einmal ein schwaches Abbild des göttlichen Wesens erblicken. Denn zwischen Gott und den Dingen, dem Unendlichen und dem Endlichen, gibt es kein Verhältnis. Auch nur der Gedanke einer Proportion hört auf[1]. Ebenso vergeblich würde sich der Verstand anspannen, um das in Begriffe zu fassen, was ihm unfaßbar für einen Moment vor der Vernunft erschienen war[2].

Wohl ist das Erkennen des Verstandes der Sinneswahrnehmung (und imaginatio 241) überlegen. Während letztere nur bejaht, lebt er in Bejahung und Verneinung. Mit jedem Ja, das er austeilt, muß er das Gegenteil verneinen, mit jedem Nein das Gegenteil bejahen. Aber weder seine Jabegriffe noch seine Neinbegriffe passen auf Gott[3]. Keiner kann ihn, der über alles Maß ist, messen. Z. B. entflieht Gott sowohl dem Begriffe des Nichtseins, wie auch, da er

[1] S. 4: Gott entzieht sich jeder Proportion (S. 7 u. o.).

[2] S. 7: Wir wissen von der Wahrheit nichts anderes, als daß sie in präziser Weise unerfaßbar ist. S. 71: So können wir auch von seinen Werken keine rationelle Einsicht erlangen (vgl. S. 180 und 38). S. 5: Unser Verstand verhält sich zur Wahrheit, wie das Polygon zum Kreise.

[3] S. 38: Unser Verstand kommt über Gegensätze nicht hinaus, er mag sie getrennt oder verbunden auffassen. S. 8/9, 282.

überseiende Einheit ist, dem Begriffe des Seins[1]. Deshalb kann sich die Vernunft, wenn sie das, was sie gesehen, zu fixieren versucht, dem Verstande gegenüber immer nur in verneinenden Sätzen bewegen. Mit jeder solchen Verneinung ist sie Gott näher, als der Verstand mit irgend einer noch so überzeugten Bejahung. Am richtigsten ist es, zu sagen, daß Gott nichts von allen den Dingen ist, die man begreifen und benennen kann[2].

Indessen der Kusaner dürstet viel zu sehr nach Erkenntnis, um sich bei den negativen Aussagen über Gott beruhigen zu mögen. Heimlich beseelt ihn doch die Hoffnung, daß sich aus dem geringsten Keime der Wahrheit über Gott die ganze Wahrheit müsse herausschälen lassen. Wie die kleinste Drehung einer geraden Linie in nuce schon den ganzen Kreis, den sie beschreibt, in sich hat, Sein stets auf Gott eingestelltes Geistesauge sah viele solcher Wahrheitskeime. Ist es nicht ein solcher, wenigstens das zu wissen, daß kein Begriff des Verstandes Gott zu messen vermag? Wie, fragte sich Nikolaus, wenn man gerade aus der Unbegreiflichkeit Gottes seinen Begriff heben könnte? Gleich noch eine andere Spur, die in das hohe Geheimnis zu führen schien, verfolgte er. Wie, wenn die Vernunft vom Verneinen der Verstandesbegriffe zum Vereinen fortschritte? Kann für den Ver-

[1] S. 8: Gott ist über allem Gegensatze, über aller Bejahung und Verneinung. Er ist so alles, daß er nichts von allem ist, und in der Weise am meisten dieses, daß er dieses auch am wenigsten ist. S. 10: minime esse heißt bei ihm maxime esse. S. 18.

[2] S. 28: Die affirmativen Namen kommen Gott nur in unendlich kleinstem Grade zu. 33: Die Negationen von Gott sind wahr, die Affirmationen unzureichend. 186: Jeder Begriff von Gott ist nicht der Begriff von ihm. Vgl. 293.

stand Gott in keinen Begriff hineinfallen, ohne aus der Sphäre des gegensätzlichen Begriffs herauszufallen, so könnte sich vielleicht die Vernunft das Wesen Gottes, in dessen Licht sie verzückt geblickt hatte, hinterher annehmbarer verdeutlichen, wenn sie die Gegensätze verbunden auf Gott bezöge, für jedes „weder noch" des Areopagiten ein „sowohl als auch" setzte[1]?

Der Begriff, in den sich Gottes Unbegreiflichkeit einfangen läßt, ist, dass Gott die Grenze von allem und durch nichts begrenzbar ist (36, 186, 80 vgl. 256/7) Ist irgend ein anderer Gegenstand gegeben, so ist stets ein zweiter denkbar, der größer ist. Zu jedem gegebenen Schönen läßt sich etwas Schöneres, zu jedem Guten etwas Besseres, zu jedem Starken etwas Stärkeres denken. Aber Gott ist außer und über allen Vergleichen. Er ist der Superlativ, zu dem nicht einmal irgend ein Komparativ der nächste, sondern der jenseits jedes Komparativs ist. Wäre Gott nur einfach in dem Sinne größer als jeder endliche Gegenstand, wie es etwa unter den lebenden Menschen einen größten geben muß, so ließe sich ein Endliches finden, das größer als alle anderen seinesgleichen und nur noch kleiner als Gott wäre. Aber schon dieses „Kleiner als eben nur Gott sein" träte dem Ewigen zu nahe. Sein Größersein duldet nichts auch nur verhältnismäßig Kleineres neben sich. Es vernichtet für jeden endlichen Gegenstand auch nur die Möglichkeit des Kleinerseins. Sucht man hierfür einen begrifflichen Ausdruck, so erkennt man überraschender Weise: Gott ist so das Größte von allem,

[1] S. 21: In den göttlichen Dingen muß man in einem einfachen Begriffe, soweit es nur immer möglich ist, die Gegensätze in Eins zusammenfassen. 24: complicatio etiam contradictoriorum.

daß er zugleich das Kleinste von allem ist. Ein „Kleiner als er sein" ist ebenso undenkbar, wie ein „Größer als er sein"[1].

Cusanus wandelt hier auf neuen Erkenntniswegen. Oder wiederholt er nur in neuen Ausdrücken Augustins Ineinsetzung von Gott und Wahrheit? Gott ist nach dem älteren Denker ewige und zeitlose Begrifflichkeit. Wie könnte man von dem, der wesender und normierender Begriff der Größe ist, behaupten, daß er selbst größer oder kleiner sei? Gott im Begriffe der Größe bzw. der Begriff der Größe in Gott ist eo ipso mit allen großen und kleinen Gegenständen außer Verhältnis (293). Zweifellos kennt und ehrt der deutsche Kardinal diese alte Weisheit. Gern bezeugt auch er, daß Gott die ewige Wahrheit, die zeitlose Begrifflichkeit aller Dinge, daß er in allen Gattungen Idee und Urbild[2] sei. Dennoch geht der Philosoph von Kues mit seiner Definition, daß Gott sowohl das Größte wie das Kleinste sei, auf wesentlich anderer Spur. Müßte er doch sonst die beiden Gegensätze von Gott abweisen. Statt dessen wendet er gerade beide auf Gott an.

Ihm war, im Verfolge des primären Gedankens, daß Gott die obere Grenze für alles Endliche sei, die Entdeckung geglückt, daß jener zugleich zur unteren Grenze umschlage. Nun läßt er die Spur nicht wieder los. Nikolaus hat wirklich im ersten Zugreifen etwas Neues erfaßt und ringt fortan in Definition über Definition, das Erhaschte immer klarer zu bestimmen, es fester und wesentlicher

[1] S. 5: Weil das Größte keinen Gegensatz hat, koinzidiert mit ihm das Kleinste (8, 18).

[2] 179: Gott als das Urbild aller Menschen, als der Mensch an sich, das ist der absolute Mensch, ist das Urbild von allem und jedem.

zu gestalten. Es war nur die nächste Etappe, daß ihn der Überschwang der Finderfreude sogleich die allgemeinere Definition wagen ließ, daß Gott die Einheit aller Gegensätze sei. (180).

Von Albrecht Dürer gibt es ein Bild „Melancholie". Ein schöner Engel sinnt mit düsterem, schwermütigen Antlitz, zu Füßen das abgehetzte Windspiel des Gedankens. Mit dem großen Geheimnisse der Welt hat er sich abgequält, nach fruchtloser Mühe scheint sein Denken zu ermatten. Und doch ist er schon, ohne es zu wissen, auf der Spur des Geheimnisses. Wie verloren spielt seine Hand mit einem Zirkel, und neben ihm, unter einer Wage, sitzt ganz vertieft ein kleiner Genius, der auf seiner Tafel eifrig zählt und rechnet. Das paßt auf die Philosophie des Kusaners. Der melancholische Engel ist seine „docta ignorantia", die negative Lehre des Pseudodionysius, die sich aller bejahenden Urteile über Gott begeben will. Der kleine in Zählen und Messen versunkene Genius ist das Symbol der Mathematik, der geometrischen Methode, die bald in raschem Siegeszuge den Menschen zum Herrscher der Natur und Meister ihrer Rätsel machen sollte. Halb noch wie im Traume faßt auch des Kusaners Hand nach dem Zirkel. In ihm blitzt zum ersten Male die Idee auf, daß Mathematik der Stein der Weisen, der gewaltige Kristall sein könne, über dem in Dürers Bild die Zeichen des Himmels erscheinen. Nikolaus will sich das Wesen Gottes, in das er soeben blinzelnd geschaut, mit Mathematik verdeutlichen. Er richtet das Ziel arithmetischer und geometrischer Betrachtungen ohne weiteres, unmittelbar, auf das höchste, unendliche Geheimnis. Nach ihm griff man mit Mathematik zunächst den endlichen Dingen ins Herz und schuf die neuen Wissenszweige der mechanischen Physik,

bis mit reicheren Denkmitteln ausgerüstet dann wieder Spinoza das Thema des genialen Kusaners, die Anwendung mathematischer Erkenntnis auf Gott, aufnimmt.

Was unser Denker dialektisch über Gott gefunden, wirkte wohl auf ihn selber mehr überraschend als überzeugend. Es geistig zu durchdringen, bediente er sich des Schlüssels mathematischer Symbole. Sie sollten ihm wieder rückwärts die Logik des Gottesbegriffs erleichtern und schärferen, mehr einleuchtenden Definitionen des Ewigen als jener nächsten, der Einheit der Gegensätze, den Weg bahnen. Begeistert rühmt Nikolaus die unbedingte Zuverlässigkeit der mathematischen Figuren[1]. Wenn man Gottes Wesen in Symbolen greifen wolle, so seien jene die vortrefflichsten. Nur müsse man die mathematischen Gebilde nicht in ihrer zunächst gegebenen endlichen, sondern in unendlicher Erstreckung anschauen und müsse sie auch nicht in ihrer Starrheit, sondern in ihrem Flusse betrachten (S. 15). Es ist erstaunlich, wie beweglich Nikolaus die mathematischen Gebilde gemacht hat. Schon er ringt mit dem Begriffe des Differentials, demselben fruchtbaren Gedanken, der anderthalb Jahrhunderte später Leibniz und Newton zur epochemachenden Erfindung der Infenitesimalrechnung geführt hat. Im Grunde enthält schon der Ausgangsbegriff des Philosophen, daß Gott das absolute Maximum sei, eine bedeutsame mathemathische Konzeption. Die transfinite Zahl Omega, die nach Georg Cantor die Menge aller ganzer Zahlen zählt, hat gegenüber allen den letzteren die kusanische Eigenschaft, ihre unvergleichbar große Grenze zu

[1] 14 ff.: Mathematik dient zur Erkenntnis Gottes. 69: Gott selbst hat sich bei Erschaffung der Welt der Mathematik bedient (273, 262).

sein. Selbst die größte ganze Zahl in der Reihe, mag man sie sich noch so unendlich denken, bleibt im Verhältnis zu Omega absolut klein.

Indessen für unseren Denker ist Gott nicht nur das absolute Maximum, sondern auch das absolute Minimum. Ließe sich für solche Paradoxie ein mathematischer Ausdruck auch nur ersinnen, ließe sich gar ihre mathematische Verdeutlichung zu neuen und reicheren Einsichten in das Wesen Gottes verwerten? Nikolaus ergötzt sich, indem er die eigentliche Schwierigkeit noch umgeht, zunächst mit mathematischen Gleichnissen für die allgemeine concidentia oppositorum in deo, zu deren Annahme er jene Paradoxie erweitert hatte.

Man nehme einen endlichen Kreis. Hier ist jede Sehne gerade, der darüberstehende Bogen krumm. Man denke sich einen unendlichen Kreis. Jetzt fallen Sehne und Bogen zusammen, die Gegensätze hören auf (desgleichen im unendlich kleinen Bogen). Ebenso erhebt sich in jedem endlichen Dreiecke der Winkel an der Spitze über der Basis. Je weiter man (bei kleiner werdender Höhe[1] die Schenkel des Winkels an der Spitze auseinanderklaffen läßt, eine um so größere Länge der Basis fassen sie zwischen sich, bis zuletzt Winkel und Basis ihren Unterschied verlieren und zusammenfallen: die unendliche Linie ist zum Winkel, die drei Winkel, die jetzt nur einer sind, sind zur unendlichen Linie geworden. So wird die coincidentia oppositorum mathematisch offenbart.

[1] Läßt man die Höhe kleiner werden, so bleibt das Dreieck unendlich groß, muß also unendlich groß noch sein, wenn es mit der Basis zusammenfällt. Dann aber ist es zugleich (als Fläche) unendlich klein, weil die Höhe gleich Null ist. (In Wahrheit wird die Größe unbestimmt $0 \times \infty$).

Die Einbildung des Verstandes, als schließe sich die gleichzeitige Wahrheit von Entgegengesetztem aus, ist handgreiflich widerlegt. Man sieht nun, wie die Tiefen der göttlichen Unendlichkeit erst jenseits des Verstandesgebietes beginnen, und daß es vermessener Dünkel scholastischer Dialektiker war, die Einheit der Gegensätze für Häresie zu erklären (16 ff. 76, 282).

Viel mehr stimmt Nikolaus mit Eckehart überein. Auch diesem war klar geworden, daß sich das Wunder der Gotteserkenntnis im Nichtwissen aufschließe. Aber Eckehart lehrte, daß sich die Wahrheit Gottes und die Wahrheit jeglichen Dinges erst dann in die Seele gebäre, wenn Geist und Wille von sämtlichen Objekten Urlaub genommen haben. Der gotterkennende Geist steht hiernach überhaupt leer und ledig da, nicht nur von der Wahl zwischen Bejahung und Verneinung, sondern er ist allen Dingen entfallen. Die Erkenntnis Gottes kommt ohne Begriffe. Nikolaus dagegen wagt es, Gott in Überbegriffen anzuschauen. Sein gotterkennendes Nichtwissen ist eine docta ignorantia. Indem das religiöse Schauen, das in sich selbst bis zum Grunde und der Kunst der eigenen Erschaffung vordringt (175, 259), alle Maßstäbe bisheriger Wissenschaft vernichtet, erzeugt es neue wissenschaftliche Maßstäbe. Es lehrt statt des Entweder-Oder der Gegensätze ihr Sowohl – als – auch ergreifen und ruft die Mathematik herbei, um mit den Wundern ihres unendlich Großen und Kleinen die Unendlichkeit seines göttlichen Objekts nachzubilden.

Wie die Mathematik Gottes unendliches Wissen als die Einheit der Gegensätze erkennen läßt, erläutert sie auch aufs beste Gottes Dreieinigkeit und nicht minder sein Verhältnis zu den Dingen. Für das Einssein von dreien dient die arithmetische Analogie

$1 \times 1 = 1$. Die erzeugende Einheit und die durch Selbstmultiplikation resultierende Einheit sind einander gleich. Wenn zwei Dinge einander gleich sind, erklärt Nikolaus, indem er die Gültigkeit der Gleichheitsrelation für ein reales Band der Gleichheit nimmt[1], so erstreckt sich von dem einen zum anderen eine gewisse Gleichheit, die die beiden miteinander verknüpft. Mit Recht also sage man: von der Einheit, Gott, und deren Gleichheit, Christus, gehe der heilige Geist als Verknüpfung aus, letzterer von den beiden ersten. Denn die Verknüpfung geht von der Einheit zur Gleichheit (der gleichen Eins) und von der Gleichheit zur Einheit (11 f.). Es stellt sich heraus, daß sich unter diesem trockenen Schema eine großartige Deutung der Dreieinigkeit durch Nikolaus, verbirgt, die derjenigen von Augustinus (s. oben S. 233 f.) ebenbürtig ist. Sein göttliches Prinzip nämlich bedeutet *wesende Gesetzlichkeit*, die sich dreiseitig als Einheit des *Seins* Einheit der *Wahrheit* und Einheit des *Kausalnexus* darstellt (250, 288, 291 vgl. 50, 60 f.).

Das Verhältnis Gottes zu den Dingen wiederum veranschaulicht der unendliche Kreis. In ihm ist alles unendlich und als solches eins. Peripherie, Durchmesser und Mittelpunkt, der ja überall auf dem Durchmesser ist, sind dasselbe. Das Größte ist als unendlicher Mittelpunkt in jedem Dinge, als unendliche Peripherie umfaßt es alle Dinge, und als unendlicher Durchmesser durchdringt es alle Dinge. Gott ist Anfang, bewirkende Ursache der Dinge, weil Mittelpunkt, das Endziel aller, weil Peripherie, der tätige Mittler aller, weil Durchmesser (23, 62/3, 64/5, 71, 160).

[1] Andererseits heißt es S. 50: nur bei Gott, nicht in der Welt haben die Beziehungen ein Bestehen durch sich.

Alle diese Bestimmungen sind freilich nur ein erstes Tappen und Tasten. Sie haben nur spielerischen Wert. Den entscheidenden Griff für sein Verständnis Gottes tut Nikolaus, indem er in das Geheimnis des mathematischen Differentials hineingreift. Wir müssen an geraden Linien zu sehen verstehen, was in der Macht derselben liegt (Übinger 27/8). Wenn sich eine Strecke AB um den festen Endpunkt A dreht, so entsteht zunächst ein Dreieck. Zweifellos denkt sich der Kusaner die Drehung, kaum angefangen, wieder fixiert. Er betrachtet das entstehende Gebilde im Werden, wo noch der kleinste Bogen seiner Sehne gleich ist. Dies unendlich kleine Kreisdreieck enthält in nuce den ganzen Kreis. Der Kreis ist die Entfaltung dessen, was sich dort angelegt findet. Vielmehr er findet sich schon angelegt in der geraden Linie, sofern sie bewegt gedacht wird. Genau so entsteht, wenn man den Halbkreis um seinen Durchmesser dreht, eine Kugel. Sie ist die letzte und höchste Entfaltung der bewegten Geraden, indem dieser ja frei steht, nach allen Richtungen bewegt zu sein. Letztere ist also Potenz für Dreieck, Kreis und Kugel (26). In diesen Gebilden ist nur entfaltet, was jene enthält, ist aufgeschlossen, was in ihr eingeschlossen liegt. Aber auch sie ist die Entfaltung von etwas noch Ursprünglicherem. Dies Ursprüngliche ist der Punkt. Mit dem kleinsten Stückchen, mit dem eine Kurve dem Punkte entwächst, der sich überall in ihr findet, ist schon die ganze Kurve gegeben. Nun ist solch unendlich kleines Kurvenstückchen vom Punkte an einer Stelle der Kurve gar nicht verschieden. Es ist selbst ein differentialer, mit ganz bestimmten Werdemöglichkeiten behafteter Punkt. Folglich ist jeder Punkt der Kurve die ganze Kurve in nuce. Er geht mit dem Begriffe der Kurve schwanger, ist

in der Sprache Leibniz-Newtonscher Mathematik ihr Differential, aus dem sich alle ihre Eigenschaften analytisch entwickeln lassen[1].

Bewundernd steht Nikolaus auch vor dieser Entdeckung: der Punkt das Minimum und doch von so unbegreiflich großer Macht, daß er, indem er sich zu jeder Linie, jeder Fläche, jedem Körper entfalten kann, zugleich das Größte ist. Er ist unendliche Einheit, zugleich die Grenze und die Vollkommenheit der Linie mit aller Quantität, die in ihr enthalten ist. (Übinger 46/7.)

Nicht nur in der Geometrie, sondern überall sehen wir, daß die einfache Einheit das zu ihr Gehörige sowohl enthält, wie entfaltet. Der Punkt der Arithmetik ist die einfache Einheit der „Eins". Auch die Eins enthält und entfaltet jede Zahl. Sie ist, ohne selbst Zahl zu sein, als „einigendes" Moment (41, 217, 290) in jeder Zahl, wie der Punkt in der Linie (9, 240, 250 f.). Ebenso ist die Ruhe die einfache kinetische Einheit, die die Bewegung enthält; denn die Bewegung ist, wenn man genau zusieht, aneinander gereihte Ruhe, die Bewegung also Entfaltung der Ruhe. (26, 210, 254, 61.) Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Momente, dem Zeitpunkte, der einfachen Einheit „Jetzt". Das Jetzt oder die Gegenwart enthält die Zeit; die vergangene war gegenwärtig, die künftige wird es sein. Nichts also findet man im Begriffe der Zeit als geordnete Gegenwart. Die vergangene und zukünftige ist Entfaltung der Gegenwart, die Gegenwart enthält alle jemals gegebene Zeit. (41, Uebinger 47)[2].

[1] 217: Die Linie ist die Entfaltung (evolutio) des Punktes. Entfalten heißt, den Punkt selbst entwickeln (explicare), (vgl. 76).

[2] Nikolaus sagt sogar, offenbar im Sinne der aristotelischen Entelechielehre, S. 132: „alles, was im Körper

Diese mathematische Einsicht, daß das Kleinste alles Größte schon enthält und ist, daß alles, was in einem Seinsgebiete sein kann, in dem entsprechenden Differentiale schon gegeben ist, im Zeitpunkte alle Zeit, im Liniendifferentiale alle Figuren, in der Einheit alle Zahlen, in der Ruhe alle Bewegung, gibt großes Licht auch für das Verständnis Gottes. Gott ist das Differential, Nikolaus sagt dafür „Possest“, aller Wesenheiten überhaupt, er ist das absolute Differential. Die bloße Möglichkeit ist in ihm überall unendliche Wirklichkeit, er ist alles Seinkönnende seiend. Wie[1] der Punkt das All der geometrischen Figuren und in ihnen expliziert ist, ist Gott das All aller Seinsformen und in diesen expliziert. Dort entfaltet sich durch die Macht, die in ihm ist, der Punkt durch alle Figuren bis zur Kugel. So enthält und entfaltet Gott alle Werte und Wesenheiten (263) auf intellektuelle Weise. Letztere sind insgesamt in seiner Einheit enthalten, ohne daß die enthaltene Vielheit der enthaltenen Einheit gegenüberstünde. Insofern alle Wert- und Wesensmöglichkeiten in ihm eingeschlossen sind, ist Gott das Größte. Zugleich ist er in alles, was sein kann entfaltet, in alle Werte und

entfaltet ist, ist in der Seele, wie in einem Einheitsprinzipe eingeschlossen“. 260: Die Prinzipien, sagt Aristoteles, haben die kleinste Quantität und die größte Kraft.

[1] 36: Gott ist das, was sein kann, id, quod esse potest, in voller Allmacht (potentia). 189: Das Allesseinkönnen im unendlichen Sein ist das unendliche Sein selbst. 209: Gott ist alles Mögliche wirklich, er ist complicite alles. Alles was irgendwie ist oder sein kann, ist in ihm als dem Prinzipe enthalten. 251: Deus est maxime potens et complicans, igitur est complicatio complicationum. Er ist eine noch mehr „enthaltende“ Kraft, als Eins und Punkt (vgl. 183, 254). 9: Gott ist nicht der Vervielfältigung fähig, weil er Alles ist, was sein kann. Vgl. 210, 271, 281, 294.

Wesenheiten aufgeschlossen, in ihnen überall gegenwärtig, wie der schöpferische Punkt in der Linie: insofern ist er das Kleinste.

Mit solchem Befunde weiß sich Nikolaus durchaus auf dem Boden der aristotelisch-thomistischen Lehre (vgl. oben S. 188), daß Gott die reine Wirklichkeit (actus purus) ist, in der keine Möglichkeit mehr anzutreffen ist. Dennoch, wieviel Neues packt unser Denker in den überkommenen Begriff! Bei Aristoteles Ausschluß jeder Möglichkeit aus Gott. Bei Nikolaus eine Möglichkeit, die jede Wirklichkeit einschließt, die mit nichts vergleichbare Macht des mathematischen Differentials, das alle Werdemöglichkeit ist. Beidemal gilt Gott als Form der Formen. Im peripatetischen System ist das naturphilosophisch-final gemeint. Jeder Stoff (Eichel) strebt nach seiner Vollendung in der Form (Eichbaum). Hat er die Endgestalt erreicht, so kann er noch tausend andere Gestalten annehmen (Mastbaum, Brett, Balken). Er bleibt umgestaltbar, empfänglich neuer Formen im Sinne neuer Zwecke. Auch die neuen Formen überformen sich (aus dem Brett wird ein Gebrauchsgegenstand oder ein Kunstwerk), im Aufstiege von Möglichkeit zu Wirklichkeit, indem abermals andere bewegende Zwecke hinzutreten, bis in Gott die Reihe zum absoluten Ende kommt. Er ist der letzte bewegende Zweck, die Form, die alle Formen überformt und selber nicht mehr überformt werden kann.

Bei Nikolaus ist Gott die Form aller Formen im ontologischen Sinne. Noch gar nicht um sein Verhältnis zur Welt der Dinge handelt es sich, sondern um seine Stellung im intelligibelem Kosmos. Er ist die Urwesenheit, die zugleich auch das All der Wesenheiten ist (179, 233). Man denke daran, daß

der Punkt als geometrisches Differential das All der Formen, die arithmetische Einheit das All der Zahlen, ebenso der Moment, als Differential der Zeit, das All der Zeit ist. Aber jedes dieser Differentiale ist nur einseitiges Differential, es produziert schöpferisch nur die Wesenheiten seines Gebietes (78, 251). Z. B. für den Punkt gibt es innerhalb seines geometrischen Gebiets freilich nichts, was anders sein könnte, als er ist. Alles, was dort möglich ist, ist er schon; jegliches geometrisches Gebilde bedeutet nur sein entfaltetes Sein. Dagegen spottet jede Zahl, jede Zeitstrecke seiner Macht. Hier zeigt sich ein Seinkönnen, das er nicht ist, ein „posse aliud esse". Ebenso ist die Farbe die „complicatio" alles Sichtbaren, aber nicht mehr des Sehens oder gar des Denkens (274). Anders Gott. Er ist die Einheit, die sich wieder zu allen den übrigen Einheiten, die in ihrer determinierten Art unendlich sind, als schöpferischer Produzent verhält. Darum gibt es nichts, was anders sein könnte, als er ist. Er ist das „non aliud"[1]. Aus der Macht seines Seinkönnens wird alles Wesen aktuell. Er ist alles Mögliche wirklich, der Variationsbezirk seiner Minimalität ist die Maximalität. Er ist enthaltende Einheit und entfaltetes Sein aller Begriffe zusammen, nicht nur der Begriffe von Dingen, sondern jeglicher Wesenheit überhaupt, ob von ihr dingliche Abbilder existieren oder nicht[2]. Gott, heißt es an

[1] 27: Der Einheit Gottes steht kein Anderssein, keine Vielheit entgegen. 187: Gott faßt alles in sich, ohne Anderssein (vgl. 283). Ueb. 89: Man nenne Gott lebendes Wesen, so steht diesem das Leblose, man nenne ihn den Unsterblichen, so steht diesem das Sterbliche gegenüber. Nichts dagegen, weder das andere noch sonst etwas, steht dem Nichtandern gegenüber.

[2] 24: Wie die menschliche Natur sowohl die in sich faßt, welche existieren, als auch die, welche nicht exi-

anderer Stelle, ist die Definition, die alles definiert (282 ff.).

Seine schöpferische Kunst dagegen (ars illa per sesentiam 259) setzt den unendlichen Enthalt von Wesenheiten schon voraus. Sie wählt aus dem ganzen idealen Kosmos, wenn man so sagen dürfte (vgl. weiter unten), eine gewisse Anzahl zu Urbildern aus (289).

Der mathematische Gehalt des kusanischen Gottesbegriffs im Unterschiede von dem kosmologischen des Aristoteles sticht in die Augen. Sie sagen beide, daß Gott die absolute Wirklichkeit ist, meinen es aber in sehr verschiedenem Sinne. Der Kusaner modernisiert den aristotelischen unbewegten Beweger und prägt ihn um, er verwandelt die forma formarum, den actus purus, in mathematische Gesetzlichkeit. Auch diese ist aber noch von so geheimnisvoller und abgründiger Tiefe, daß er in der „docta ignorantia" nach wie vor überzeugt sein konnte, von Gottes unerforschlichem Wesen nur zu stammeln.

Wie vom entelechistischen Gottesbegriffe des Aristoteles weicht die neue Lehre Nikolaus' auch von allem Platonismus und Neuplatonismus ab. Das platonisierende Denken postuliert viele Urbilder oder Ideen der Dinge. Unser Philosoph verwirft sie. Er kann von einem göttlichen Geiste, der von ideellen Vorbildern denkend erfüllt ist, nur uneigentlich sprechen. Nach der Schärfe seiner Überzeugung kann Gott, die Wesenheit der Wesenheiten, die absolute

---

stieren und auch nicht existieren werden, wiewohl sie hätten existieren können, so umfaßt die göttliche Vorsehung sowohl das, was geschieht, als auch das, was nicht geschieht, aber geschehen kann. 189: Gott ist das Urbild von allem, was ist oder sein kann.

Form, nicht mehrere Urbilder in sich enthalten, auch nicht denkend, da er sonst zusammengesetzt wäre (179). Gegen die Existenz von Ideen und ihr Entquellen aus Gott, wehrt sich nicht nur der Nominalist in ihm, dem keine Allgemeinbegriffe außer den Dingen existieren (48, 74), sondern ebenso sehr der Mathematiker. Gott als mathematische Begrifflichkeit, das bedeutet reine Intensität und duldet keine Vielförmigkeit, wäre es auch nur die ideelle göttlicher Gedankenmomente; geschweige daß man von einem wirklichen idealen Kosmos der Ideen sprechen könnte. Gott ist Einheit, Einheit ganz und gar. Seine Einheit ist die unvergängliche, unzerstückelte, und dennoch alles entwickelnde Einheit des Gesetzes.

In dieser nun sind die Wahrheit des Zeitlosen und die Wahrheit des Zeitlichen insgemein eingeschlossen. Die Wahrheit alles Zeitlosen: wenn wir von der Zirkularität der ewigen Wesensgründe in Gott hören, wonach das Urbild der Gerechtigkeit, der Größe, der Güte, der Schönheit, des Baums, des Nichts (usw.) zusammenfallen, so meint dies, daß die Wahrheit des Zeitlosen in Gott eine einzige ist, daß er, der ewige Mittelpunkt, jede Idee ist, indem er jede sein kann[1].

[1] 58: Die Ideen der Dinge sind nicht unterschieden, außer insofern sie konkret (contracte) erscheinen. In ihrer Absolutheit sind sie eine ununterschiedene Idee — das Wort Gottes. ... Gäbe es mehrere Ideen, so gäbe es mehrere Größte, was nicht sein kann. Gott ist ein Größtes und doch rationaler Grund des Verschiedensten. 233: In Gott ist alles complicite und unentwickelt, wie der Kreis im Punkte. ... die Wahrheit jedes Dinges muß nichts anderes als das Urbild davon sein, das der Geist Gottes ist. 239 f.: Gott ist das eine Urbild von allem (ebs. 189), was ist oder sein kann. 188: Es kann nicht aktuell unendliche Formen geben, sondern die aktuelle Unendlichkeit ist die Einheit. 23: Die ganze Gotteslehre ist kreisförmig, so daß sich die Attribute gegenseitig be-

Dieselbe eine göttliche Wahrheit (Ordnung 291) ist zugleich die Wahrheit alles Zeitlichen. Davon nämlich, daß Gott aus einer unendlichen Möglichkeit von Wesenheiten einige auswählte, um, nach dem Muster der bevorzugten, Dingliches zu produzieren, kann nicht im Ernste geredet werden. Es gibt kein platonisches oder neuplatonisches Verhältnis von Urbild und Abbild. Vielmehr ist Nikolaus darauf und daran, zum ersten Male bewußt in der Geschichte der Philosophie die platonische Ideenlehre in den Begriff des Gesetzes (den einen rationalen Grund des Verschiedensten 58, 240) umzubiegen. Wer, wie Kusanus, mit diesem Begriffe denkt (z. B. auch 189, 209), kann nicht so von Gott sprechen, daß letzterer zwischen Urbildern wähle, um Abbilder zu schaffen, sondern er muß sagen: indem Gott Enthalt und Funktion aller Wesenheiten ist, entfaltet er sich zur unvergänglichen Wahrheit auch alles dessen, was vergänglich ist. „Das Ewige ist nichts anderes als alles das, was wird, obgleich es selbst nicht wird" (296). Als Wahrheit des Zeitlosen (dessen, was nicht geschehen kann 24) ist Gott zugleich die Wahrheit des Zeitlichen. „Alles Nacheinander der Zeit koinzidiert mit dem Jetzt der Ewigkeit". „In Gott ist ein Nacheinander ohne Nacheinander" (182). Die Einheit ist das Prinzip aller Vielheit (240). Ähnliches hatte Augustin gelehrt (s. oben S. 247) doch ohne den Nebengedanken der mathematischen Funktion (Enthalt und Entfaltung).

In geistvollen Gleichnissen erläutert dies Kusanus.

---

wahrheiten. Die höchste Gerechtigkeit ist die höchste Wahrheit und umgekehrt. 27: Die Wahrheit des Menschen ist in Gott dieselbe, wie die des Löwen (vgl. 284: Gott, der sich und alles definiert). 158: Allgemeines und Partikulares sind in Gott dasselbe.

Bald bedient er sich des Begriffs der Uhr, in dem keine Stunde früher oder später als die andere ist, wiewohl die Uhr eine Stunde nie bälder schlägt, als wenn es ihr Begriff gebietet (183). Bald spricht er von dem Lesen Gottes, der das ganze Buch auf einmal ohne Zeitmaß liest (177). Bald erinnert er an merkwürdige Gemälde in Koblenz und Brixen, die so gemalt sind, daß der Blick der gemalten ruhenden Person dem schreitenden Zuschauer stets zu folgen scheint (vgl. 166 ff., 178 f.). Der Glanz der platonischen Ideenwelt ist hier verblichen, der Gegensatz von Urbild und Abbild ist verschwunden (57)[1], und der Gedanke einer universalen Gesetzlichkeit, die alles Geschehen und Nichtgeschehen ohne Anderssein in sich faßt, ist auf den Plan getreten.

Bei genauerem Zusehen freilich zeigt sich, daß Nikolaus in der Ausführung des neuen Grundgedankens schwankt. Nicht so sollte es gemeint sein, als ob in Gott etwas geschehe, oder Gott in Vorgänge verfließe. Keine zeitlichen Ereignisse finden in ihm statt, sondern die Bestimmtheiten ihres So, Jetzt und Hier umgreift er als Gesetz der Welt. Nur die Tatsachenwahrheiten[2] (vgl. oben bei Augustin S. 241) bestehen in ihm und bleiben in ihrer ewigen Gültigkeit über den vergänglichen Dingen, auf deren Werden und Wandel sie sich beziehen. In solchem Sinne

[1] 57: Es gibt nicht eine andere (ideale) Menschheit des Plato und eine andere in der Realität, sondern dieselbe Menschheit Platos ist in verschiedenen Seinsweisen, vorher in der Intelligenz, dann in der Wirklichkeit, was jedoch nicht als ein Vorher der Zeit zu denken ist, sondern so, wie der rationale Grund (ratio) einer Sache ihr naturgemäß vorangeht.

[2] 233: Alles, was wird, ist das Abbild einer Urform; denn die Wahrheit des Abbildes ist nicht das Abbild, sondern das Urbild. Falckenberg: „Alles was mundialiter in der Welt ist, ist divine in Gott".

schwebt auch unserem Denker nur die Ableitung aller „Wesenheiten“ aus Gott vor. Nur, sozusagen, ein idealer Kosmos (mundus archetypus 232, 296) ist im absoluten Differential enthalten und entfaltet, nur jenes Reich der ewigen Begriffe, in dem sowohl die geschaffenen Dinge ihre Wahrheit haben, wie unzählige andere Wahrheiten sich darstellen, zu denen es keine Kreatürlichkeit gibt.

Von diesem unendlichen Reiche der Wesenheiten, das die geltende Begrifflichkeit alles Existierenden und Nichtexistierenden umfaßt, ist die reale Welt der Dinge wohl zu unterscheiden. Oft tut das Nikolaus. Die ideale Welt, erklärt er, ist Gott, die reale stammt von Gott[1]. Dagegen klingen andere Äußerugen so, als sei Gott, wie es Eriugena gelehrt hatte, in die reale Welt selbst entfaltet. Wir kommen auf dies Schwanken des Philosophen zurück. Genug, daß wir es jetzt nur mit seiner großen Konzeption, die Gottes Wesen betrifft, zu tun haben und erst später genauer untersuchen werden, wie er über das Verhältnis von Gott und Dingen denkt. Genug, daß ihn sein mathematischer Genius in die Tiefen des unendlich Kleinen, das unendliche Werdemöglichkeit ist (188), hineinschauen und dadurch verstehen lehrte, wie in dem Einheitlichen das Vielfachste, in Gottes Punktualität das All der Wahrheit, in der einfachsten Monas die Fülle aller Wesenheiten enthalten sei, entfaltet daraus hervorglänze und doch dabei immer Gott in Gott bleibe.

Was der Mathematiker in Nikolaus geometrisch schaute, suchte er als Logiker begrifflich zu fixieren. Bald nennt er sein absolutes Differential das „Possest“, bald die „veritas“ bald das „non aliud“.

---

[1] Uebinger S. 51, vgl. ib. S. 49/50, Anm. 4: „In Gott ist viel mehr, als in der Welt verwirklicht ist; aber alles, was hier wirklich ist, stammt von Gott“.

Das „Possest“ heißt Gott, weil es kein Sein gibt, zu dem er sich nicht entfalten kann und nicht entfaltet hat, weil das absolute Können im All der Wahrheiten aktualisiert ist, er jede Wesenheit ist, ohne diese bestimmte Wesenheit zu sein. Er ist alles Mögliche wirklich, nichts ist ihm entgegengesetzt. Speziell sind alle Geschöpfe in ihm in ihrer Wahrheit, sie sind in ihm nicht mehr Einzeldinge, sondern nichts, als das absolut Größte selbst. Sogar das Nichtsein ist in Gott aktuell und bedeutet daselbst alles Sein[1]; dem das „Wesen“ des Nichtseins ist Wesen, Wahrheit, und eine Wahrheit ist alle Wahrheit.

Nikolaus bekennt, daß sich solche Bestimmungen auch mit der Definition Gottes als der „Wahrheit“ decken, ist sich aber wohl bewußt, jenen vielberufenen Begriff nicht statisch, sondern dynamisch gefaßt und dadurch in neues Licht gestellt zu haben. Meist denkt man an das entfaltete Reich der Wahrheit. Kusanus faßt dagegen Gott als die Funktion der Wahrheit, die, wie die Eins Grund und Ursache aller Zahlen ist, alle Wahrheit in sich enthält und durch sich gestaltet. Er sieht dem Ur- und Allwesen, das vor allen Wesenheiten (nicht „Dingen“) ist, immer dasselbe ist und doch tausend verschiedene Wesenheiten ausdrückt (nicht aus ihnen zusammengesetzt ist 179), mitten ins Herz. Er sieht es wahrhaft als Prinzip. Der übliche Namen des Einen, des Guten, der Wahrheit, meint er nicht mit Unrecht, hinke hinter seiner Auffassung erst nach. (Ueb. 86.)

Gründlicher erfasse der Ausdruck „non aliud“ (297) die ewige Tiefe, so seltsam er erscheine. Jener

[1] 210; ebs. 53: Selbst die absolute Möglichkeit ist in Gott — Gott selbst. 175: Der Baum ist in Gott — Gott selbst. 72: Alles in Gott ist — er selbst. Vgl. 26: In Gott ist auch das Unvollkommene vollkommen. Ebs. 283, 290. Vgl. übrigens S. 312 Anmerkung 1.

Ausdruck bezeichne in der Tat alle Kräfte Gottes. Seine unendliche Selbstbestimmung: da er sich und alles bestimme, sei er „nicht anders“ als irgend etwas; seine Allmacht: jedes sei nur dadurch, daß er ist, weil es „nicht anders“ als es ist; wiederum sei er mit keinem Etwas identisch, da er das „Nichtanderssein-können“ nicht nur in diesem, sondern ebenso gut in jedem andern Etwas sei. (187, 283, vgl. Ueb. 89.)

Eine äußerste Spannung des Denkens, schwindelnde Versuche der Sprache, dem Höhenfluge des mathematischen Begriffs nachzukommen. Die ursprüngliche Lehre, mit der Nikolaus seine Spekulationen eingeleitet hatte, daß die Gegensätze in Gott zusammenfallen, ist hier längst überflogen. Ist doch Gotte der schöpferische Produzent der Gegensätze in ihrer Verschiedenheit, in jedem das Nichtandersseinkönnen, mittels dessen sich die Gegensätze im Verhältnisse zueinander gerade unterscheiden und ausschließen. Der Zugang zu Gott, erklärt Nikolaus jetzt ausdrücklich, liege jenseits der Einheit der Gegensätze[1]. Letztere sei nur die Mauer, die die Wohnung Gottes umzäune. Bei ihm selbst fallen die Gegensätze weder zusammen noch auseinander; denn er sei das Prinzip für jeden Unterschied und vor jedem, sogar noch vor und für den Unterschied von Sein und Nichtsein. Auf die Frage nach Gottes Sein lasse sich nur erwidern: er ist weder das absolute Sein, noch ist

[1] 185: Über die Koinzidenz des Erschaffens mit dem Erschaffenwerden hinaus bist du der absolute und unendliche Gott, weder erschaffen noch erschaffbar. Solange ich den Schöpfer als schaffend denke, bin ich noch diesseits der Mauer des Paradieses. Solange ich ihn als erschaffbar denke, bin ich noch nicht eingegangen, sondern auf der Mauer. (Ebs. 182 f.; vgl. Ueb. 75, 79).

er es nicht, noch ist er beides zugleich. Er steht hoch darüber. (115, Ueb. 77.)

In der Überzeugung, daß alle die letztgenannten Antworten dem Wesen Gottes nicht genügen, hat unser Denker am Abend seines Lebens aus seiner Differentialbezeichnung für Gott, das „Possest“ auch noch das „esse“ gestrichen. Gott gilt ihm in seinen letzten Schriften einfach als das absolute „Posse“ ohne jeden Zusatz. (189, Ueb. 123 ff.). Der Zusatz „esse“ bestimmt ihn schon zu sehr. Ist er doch ebenso gut „Lebenkönnen“, „Denkenkönnen“ und jedes anderes „Können“, wie er „Seinkönnen“ ist, und auch alles „Nichtlebenkönnen“, „Nichtdenkenkönnen“, „Nichtseinkönnen“ ist in seinem allmächtigen „Können“ enthalten. Nichts fehlt ihm, und er fehlt in nichts; das Können ist alles in allem, in allen Substanzen die unveränderliche Subsistenz (Ueb. 123), für alle die Ursache (causa et ratio ib. 111). Was ist in allem Bewirkten und wieder Bewirkten anderes als das Können der ersten Ursache? Die sämtlichen Entia (essentiae) sind nichts anderes als Erscheinungen des alles seienden Könnens, ihrer quidditas (ib. 125 ff.)

Insofern habe man, bemerkt unser Denker, Gott die Quelle der „Ideen“ genannt. Aber er unterstreicht auch an dieser Stelle seinen Gegensatz gegen Platon. Richtig an der Redeweise sei, daß sich Gottes Posse in den mannigfaltigsten Weisen entfalte. Falsch aber sei es, sich viele Ideen, wie reale Ausflüsse aus ihm, nebeneinander vorzustellen. Hier sähen tiefer jede, die derartige Formen leugnen. Diesen sei aufgegangen, daß es nur das eine Können gebe, daß das Können jedes Könnens, die Natur aller Naturen (175) sei; nur die eine absolute Quidditas, die unendlich viele Essentiae jeder Art ausdrücke,

wie sich die in ihrer Art beschränkte, geometrische Quidditas der geraden Linie zu sämtlichen geometrischen Möglichkeiten entfalte[1].

Gott, dem absolut Größten, steht die Welt gegenüber. Letztere besteht, weil Gattungen und Arten nicht für sich, sondern nur in den Einzelwesen existieren, aus Individuen. Die wirkliche Welt verdankt dem Größten alles, was sie ist, und ahmt ihm, so gut sie kann, in allem nach (43). Was daher jenes auf absolute Weise, ist sie auf beschränkte. Die Einheit ist in ihr durch die Vielheit, die Unendlichkeit durch die Endlichkeit, die Einfachheit durch die Zusammengesetztheit, die Notwendigkeit durch die Möglichkeit beschränkt, und alle Dinge sind gegenseitig durch einander begrenzt. (44, Ueb. 39.) Sie sind im Verhältnis zueinander größer und kleiner. Es ist eben die Art des Hervorgebrachten, daß stets etwas anderes hervorgebracht werden kann, was größer oder kleiner als das Gegebene ist[2]. Während Gott nur Superlativ ist, herrscht in der Welt der Komparativ. (Falckenberg 8.) Zudem ist keine Kreatur notwendig, jede kann auch nicht sein (209, 295, 276); und während Gottes Wesen das „non aliud", die absolute Identität (73), ist, ist das Wesen der Dinge das „aliud". In ihrer Natur liegt es, daß sie sich alle unterscheiden müssen, daß nicht zwei einander völlig

[1] Üb. 59, Anm. 3, 127, F. S. 14, Anm. 3. Omnia in Deo sunt complicite et inevolute ut circulus in puncto 233.

[2] Allerdings kann Größeres als die Welt im ganzen (aus dem „Werdenkönnen", wie es ist) nicht hervorgebracht werden (37). Insofern könnte man sagen, die Welt ist unendlich. Aber ihre kreatürliche Größe steht tief, ohne Proportion, unter derjenigen Gottes, der die Größe in Wahrheit ist (74). Insofern ist sie endlich. Darum nennt sie Nikolaus am liebsten weder endlich, noch unendlich (36, 61), oder auch privativ unendlich.

gleich sein können (287, 61, 75). Jegliches besteht in besonderer Zahl, Maß und Gewicht (70, 73).

Dennoch ist die Welt ein Bild Gottes. Seine unendliche Wesenheit leuchtet mit gebrochenen Strahlen in ihr wieder. Zumal der Begriff von Gott, der reiner als jeder andere Begriff sein Wesen faßt, das „Possest" spiegelt sich wunderbar genug, so geschwächt es geschieht, im Sein der Welt. Wie Gott als absolutes Differential alles ist, was sein kann, so nämlich ist auch jedes Ding in gewissem Sinne alle Dinge, jedes ist ein relatives Differential der Welt. Dies insofern, als in ihm die ganze Welt in der Weise des betreffenden Dinges Besonderheit gewonnen hat[1]. Im Monde ist sie in der Weise des Mondes, in der Sonne in der Weise der Sonne wirklich geworden. Darum harmonieren (160 vgl. 209) alle Dinge miteinander und hängen ebenso einheitlich zusammen, wie die Glieder des Leibes jedes in seiner Weise den ganzen Organismus darstellen, aufeinander bezogen sind und sich wechselseitig fördern. (61, 46.) Auch die Dinge haben ein verbundenes Sein (das Viele hat kein Sein, außer insofern es verbunden ist 249), ein auf das Ganze bezogenes Sein: jedes Ding spiegelt das All in seiner Weise[2]. Zugleich unterscheiden sich die Dinge voneinander. Jedes ist sein eigenes All. In der Sonne ist das All nur in der Weise des Sonneseins zusammengezogen, nicht in der Weise des Mondseins. Die Welt in der

[1] 45: Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum.

[2] Die alte Lehre, die wir bei Eriugena und Eckehart gefunden hatten, daß der Mensch „Ort aller Dinge" ist (siehe S. 279, 376), ist hier in neuem Sinne (nicht dem anaxagoreischen) aufgefaßt und geistvoll, auf dem Wege zu Leibniz' Monadologie, weitergeführt: nicht nur im Menschen, sondern in allen Dingen ist das Universum gespiegelt, beim Menschen freilich am besten (79, 230).

Sonne ist nur Sonne und nicht Mond (44). Keine Kreatur kann sein, wie die andere ist. Die Besonderung der Welt in ihr ist zugleich Sonderung (im Sinne der Abgrenzung) von allen übrigen Kreaturen (61). Damit hängt zusammen, daß abgesehen von den einzelnen Dingen die „Welt" überhaupt nichts ist. Ihr fehlt die eigene Wirklichkeit. Sie kann nur vielheitlich und niemals einheitlich existieren[1].

Weit klafft hiernach der Unterschied gegen die allesseiende Wesenheit Gottes. Gott ist als Einheit und ist doch zugleich alles das Viele, das sein kann. Er ist in sich aktuell, während die Welt nur in den einzelnen Dingen aktuell ist. Gott ferner existiert in dem Vielen als das invariable Eine, als das er für sich existiert. Er ist als das absolute Wesen der Sonne dasselbe (non aliud), was er als absolutes Wesen des Mondes ist, während die Welt anders in der Sonne und anderes im Monde beschränkt ist. So ist die Welt ein Bild Gottes und sinkt doch tief, ohne Proportion unter ihn herab, das Eine (das konkrete Maximum) tief unter die Einheit (das absolute Maximum). Die Welt, genauer jedes Geschöpf, ist gleichsam nur eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott. (40, 137, 155.)

Es mußte unseren Denker reizen, dieses Etwas, „Welt" genannt, das nicht für sich existiert und doch in den einzelnen Dingen zu anderer und anderer Existenz zusammengezogen ist, näher zu unter-

[1] 45: In Jeglichem ist nicht die Vielheit in Wirklichkeit (actu), sondern alles ist ohne Vielheit eben dieses Einzelne. 76: Das Universum besteht nur in konkret Vielem, deren keines das absolut Größte erreicht. 178: Die Natur der Menschheit, welche beschränkt ist (= „die spezifische Form" der Menschheit oder ihre endliche Wesenheit), findet sich nicht außerhalb der Menschenwelt.

suchen. Es handelt sich also um die Gesamtheit dessen, was materiell, das heißt so existiert, daß es auch anders, speziell in seiner Art größer und kleiner, sein könnte; was als zeitliche Kreatürlichkeit im Unterschiede von der Zeitlosigkeit der Begriffe vor uns steht. Diese Welt, umfassend alles, was nicht Gott ist (36), ist ein Gewordenes. Woraus geworden? Aus dem, was in allen Dingen übrig bleibt, wenn man von ihrer Verschiedenheit absieht (218), was in einem Dinge so, in dem anderen anders determiniert erscheint (51, 298), was also in allem Gewordenen „zuerst gesehen wird“ (272, 297). Aristoteles nannte es Möglichkeit oder erste Materie. Nikolaus nennt es, indem er auch in diesen Begriff seine mathematische Konzeption hineinträgt, das „posse fieri“ oder „Werdenkönnen“. Wie Gott das Differential der Idealwelt, der Welt ewig geltender Begrifflichkeit, ist, die mit ihm zusammenfällt, wie das göttliche possest diese in sich enthält und aus sich entfaltet, so ist das posse fieri als das Differential alles Weltseins gedacht[1].

Es gibt ideale Existenzen, die niemals kreatürlich existieren können, z. B. $\sqrt{-1}$. Mit solchen hat das posse fieri nichts zu tun. (Was unmöglich werden kann, wird nicht 271). Andere können existieren, z. B. ein Flügelpferd. Diese an sich denkbaren Dinglichkeiten sind aber mundialiter nicht möglich.

[1] 272: „Im erschaffenen Werdenkönnen ist alles Erschaffene praedeterminiert“. 278: Gott hat im Werdenkönnen complicite alles zur Einrichtung der Welt Notwendige geschaffen (wie in Leibniz' Monaden), um es dann entfaltet werden zu lassen (durch die Natur). So kommt es zu zwei Arten von Dingen (modi 152). In den himmlischen Naturen, die nicht untergehen (wenn sie auch untergehen könnten), ist das Werdenkönnen vollkommen entfaltet. In den irdischen Naturen, die vergänglich sind, ist es unvollkommen entfaltet (272).

Sie können im Vereine mit anderen keine Welt bilden. Nikolaus' posse fieri ist der allgemeine Enthalt alles dessen, was mundialiter möglich ist, und bedeutet daher nur eine beschränkte, durch rationale Gründe beschränkte, Möglichkeit (54). Innerhalb dieser Grenzen eröffnet sich für das Dasein von Welten ein gewisser Variationsbezirk. Das posse fieri ist gleichsam der Keim zu Welten, aber noch nicht einer bestimmten Welt; wie dasselbe Menschwerdenkönnen ebensowohl die Möglichkeit zu Plato, wie zu Cäsar, wie zu Cicero enthält (295). Nun finden wir eine bestimmte Welt, eine einmalige Kombination von Dingen, vor. Dies kann aus der eigenen Natur des Werdenkönnens nicht mehr erklärt werden. An und für sich könnte es auch mit derselben Restlosigkeit anders entfaltet sein. Daher müssen wir annehmen, daß es zu dieser Welt und ihren Teilen determiniert worden ist (298).

Wie das Werdenkönnen anders entfaltet sein könnte, als es tatsächlich entfaltet ist, so ist es auch nicht durch sich selbst entfaltet. Es braucht dazu irgend einer bewegenden Kraft, wie vorher einer determinierenden. Nikolaus nennt sie „Natur" oder das „Konkretmachende" (50, 231 f., 257). Er mag sie nicht, wie die Alten, als Weltseele auffassen (58*e*9), sondern will sie auch als Differential denken, als „complicatio" nämlich von allem, was durch Bewegung entsteht (60). Das Posse fieri kann endlich nicht durch sich selbst wirklich sein (275), da es nur in der Vielheit der Dinge wirklich wird (vgl. oben S. 484) und zur Vielheit eben dieser Dinge nur „berufen" werden kann (181, 185). Der göttliche Geist wählt, psychologisch gesprochen, zur Weltgründung aus allen mundialiter möglichen Dingkombinationen die nützlichen und schönen aus.

Nach diesen prädeterminierenden Ideen der göttlichen Vernunft läßt er das Werdenkönnen durch die gehorsame „Natur“, die er mit dem Werdenkönnen zugleich schafft, entfaltet werden (272 f.)[1].

Merkwürdig schwach ist dieser Begriff des posse fieri, dem man die Analogie mit dem possest ansieht, und das doch von der unbegreiflichen Macht des letzteren himmelweit absticht. Das possest ist. Sein Sein ist der Enthalt aller idealen Wesenheiten, zu denen es sich aus eigener Macht entfaltet, ohne anders zu werden. Das posse fieri ist weder selbständig, noch kann es sich selbständig zu Dingwirklichkeiten entfalten, sondern wird (durch Berufung) zu solchen entfaltet, wiederum nicht zu allen Kosmen, die möglich sind, sondern nur zu dem einen, der in Gottes Denken, in der göttlichen Selbstbestimmung (298) prädeterminiert ist. Aber auch in den Gegebenheiten dieser Welt findet es sich nirgends als dasselbe Sein, sondern besteht als anderes und immer anderes Sein. Wie das posse aliud esse, ist das posse non esse in seinem Begriffe eingeschlossen (276).

Das posse fieri ist auch nur ein Notbegriff. Vor Nikolaus war die große Frage getreten: ist Gott die Welt oder ist er sie nicht? Auf ersteres deutet die Erklärung, daß Gott nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch ihre Mitte sei. Sein eines Allesseinkönnen sei durch die Vielheit der Dinge hindurch entfaltet. Die Dinge scheinen aus ihm, wie Wirkungen aus ihrer Ursache, herausgegangen, sie scheinen in der Zeit folgende Ableitungen aus seinem Wesen zu sein (omnia in Deo complicite, in successione explicite Ueb. 72, 115*e*16). Das absolute Differential

[1] 289: Das Werdenkönnen ist nicht vag und unbestimmt, sondern zu dem Ziele, diese Welt zu werden, erschaffen. Vergl. 233.

tritt nach diesen Äußerungen nicht nur, in sich bleibend, zu dem Kosmos idealer Wesenheiten auseinander, es definiert nicht nur sich und alle Wahrheiten, sondern schließt sich auch zu der völlig anderen Existenzart der irdischen Dinge auf, wie etwa der Körper Entfaltung seines immateriellen Einheitsprinzips, der Seele (132, die Seele Einheit, der Körper Anderheit), oder jedes empirische Nacheinander Entfaltung des überempirischen Begriffs (183) ist.

Das würde den Pantheismus bedeuten. Von dieser Gefahr sucht sich Nikolaus zu befreien. Indem er den Begriff der Welt (s. o. S. 484) herausstellt und die Art des Seins, das ihr zugrunde liegt, charakterisiert, findet er den Weg zu einer verneinenden Antwort. Gott und Welt, possest und possefieri, sind nichts Identisches, sondern Entgegengesetztes.

Es ist hier die Stelle, um der Verwandtschaft und des Unterschiedes mit Eriugena zu gedenken. Gemahnt es nicht an den Schotten, wenn Nikolaus im Absoluten das Konkrete und im Konkreten das Absolute sieht (241), wenn er alles Erschaffene und noch zu Erschaffende aus Gott entfaltet sein läßt (209)? Allerdings war uns schon bei Eriugena der Entfaltungsgedanke begegnet. Dort hat er zum Panentheismus geführt. Aber wir hatten dort den Gedanken in ganz anderer Fassung, ohne den Hintergrund des Enthaltsbegriffes (Differenzialbegriffs).

Was hatte noch der ältere Denker gelehrt? Daß sich das überwesentliche Nichts durch die Welt zum Sein entfalte, daß Gott, ohne aufzuhören, über den Dingen zu stehen, in den Dingen werde und sich selbst schaffe. Gott entfaltet sich so, daß er denkend zuerst die ewigen Ideen produziert, auch sie als schöpferische Denkkräfte (causae primordiales), aus deren Denken die irdischen Dinge hervorgehen.

Demnach ist die ganze Welt, die zeitliche, wie die überzeitliche, Gottes Gedankenentfaltung. Er bleibt das denkende Zentrum. Aber indem er seiner bewußt wird und in immer neuen Denksetzungen immer weiter bewußt wird, kommt es zu jeglicher Wesenheit und jeglichem Sein. Alles ist sein Bewußtseinsinhalt, der seine Gottestiefe spiegelt. Gott ist und wird nach dieser Lehre. Sein Sein bleibt denktätige Einheit, sein Werden ist alles, was durch sein ewig fortgesetztes Bewußtwerden wird. Dazu gehören, indem sich sein Denken durch dasjenige der Primordialursachen hindurchleitet, ausbreitet und vervielfältigt, auch alle endlichen Dinge.

Man sieht, um Nikolaus' „possest“ handelt es sich hier nicht. Mit der Seinsmacht, die alles der Möglichkeit nach enthält und alles zugleich entfaltet ist, hat die Lehre des Schotten nichts zu tun. Was in einem noch so göttlichen Bewußtsein aus noch so göttlicher Seelentiefe auftaucht, und was in der logischen Möglichkeit eines Differentials liegt, ist zweierlei; schon darum, weil der mathematische Begriff nicht verschieden von dem ist, was er infinitesimal enthält, während sich die denkende Einheit stets über das Gedachte stellt, selbst wenn alles Gedachte ihr eigenes Wesen offenbart.

Eriugena, mit seinem Begriffe der göttlichen Bewußtwerdung, konnte es wagen, in kontinuierlicher Kette von Gott, der nur denkt, durch die Primordialursachen, die denken und gedacht werden, zu den Dingen, die nur göttlich Gedachtes sind, herabzusteigen. Dabei gehen die Dinge in Gott, aber nicht geht Gott in den Dingen auf; wie unser Fühlen, Wollen und Empfinden von der Natur unseres Ich durchtränkt und ihm eingeeignet ist, und doch das Ich mehr bleibt, als alle Bewußtseinsinhalte, in denen

es sich auslebt. Der biblische Begriff des Schöpfergottes ist damit zwar modifiziert, aber nicht aufgehoben. Der durch sein Denken produzierende Gott bleibt mehr als seine Wirkungen, auch wenn er sie, sich denkend, in sich produziert. Wir haben den Panentheismus: mit Gottes Denken verwirklicht sich das Gedachte, in seiner Einsicht lebt und webt es, so daß es Mehrheit in seiner Einheit ist. Aber wir haben keinen Pantheismus.

Nikolaus' Begriff der Entfaltung dagegen steht auf anderem Brette. Will es der Kusaner vermeiden, sich in Pantheismus zu stürzen, so darf er nicht wagen, im göttlichen Enthalt auch die Dingwelt eingeschlossen zu denken. Dieser Gott-Enthalt ist ja restlos mit seinen Entfaltungen identisch und kann für sich bleibend nicht einmal vorgestellt werden. Ist Gott alles was er sein kann, so ist er nur als Entfalteter. Er ist keine Möglichkeit, die hinter der Verwirklichung seiner Möglichkeiten eine eigene Region behaupten könnte. Ganz konsequent läßt darum Kusanus Gott zunächst mit der ewigen Begriffswelt, in der sich der göttliche Enthalt aufschließt, zusammenfallen. Er ist jede ideale Wesenheit und in jeder alle Wesenheiten, weil Gott immer ist, was er sein kann, und immer alles ist, was er sein kann. Der Schöpfungsbegriff, der die Verschiedenheit von Produkt und Produzenten voraussetzt, ist hier im Bereiche überzeitlichen Seins aufgehoben. Er würde auch für das Verhältnis Gottes zu den Dingen aufgehoben sein, wenn sie ebenfalls Gottes Entfaltetes bedeuten könnten. Gott wäre die Dinge und die Dinge wären Gott. Nicht, wie bei Eriugena, Panentheismus, sondern klipper und klarer Pantheismus, d. i. die Auflösung Gottes in die Welt, stellte sich heraus.

Nikolaus fühlt diese Konsequenz seines Entfaltungsgedankens und wehrt sich gegen sie. Denn auf der anderen Seite: wie unmöglich ist es, daß sich Gott mit den Dingen verselbigte, nein auch nur vermischte, da sie ohne Proportion tief unter ihm stehen! Mit allen Mitteln seines Scharfsinns sucht Nikolaus der Schwierigkeiten, die sich hier türmen, Herr zu werden. Immer wieder betont er, daß Gott in den Dingen nicht enthalten ist, wie etwas, das sie einschließen, daß die Dinge an Gott teilnehmen, ohne von ihm teilzunehmen (Ueb. 87). Gott, versichert er, sei jedes Ding ebenso sehr, als er es nicht sei. Auch werde Gott weder vervielfältigt, indem er sich entfalte, noch selbst zu etwas Werdendem, indem er sich zu dem Werdenden entfalte (251). „Wenn du ein Papier mit Schriftzeichen der Art erfüllst, daß du nichts als das Wort Eines überall hinschriebest, so wäre doch, obgleich du Eines überall hingeschrieben, in Wahrheit nicht mehr als nur *ein* Eines überall hingeschrieben" (251). Ebenso begreife zwar das Ewige das Nacheinander und entfalte es (296), es *sei* alles, das werde, aber werde selbst dabei nicht. Denn wie könnte es geworden sein, da nichts aus sich selbst, sondern aus dem Vorangehenden wird (275)!

Das sind freilich nur papierene Erklärungen. Sie heben die Folgerung, daß, wenn Gottes Enthalt auch die zeitlichen Dinge und nicht bloß ihre zeitlose Wahrheit einschließt[1], Gott auch in Vielheit, Werden und Veränderung sein muß, nicht auf. Die Welt ist dann Gott in der Veränderung, und die Dinge sind

---

[1] 41: Gott ist der Enthalt von allem, sofern alles in ihm ist. Er ist die Entfaltung von allem, sofern er in allem ist. 189: Der Begriff von mir faßt also die Wahrheit und das *Abbild* meines Antlitzes in sich. Er ist die Koinzidenz des Abbilds mit der Wahrheit.

Gott in der Vielheit. Er ist nichts anderes als sie, während er bei Eriugena auch noch anderes war[1].

Nikolaus räumt ehrlich diese Folgerung ein. Wohl beharrt er dabei, daß sich Gott weder mit den Dingen vermische, noch an ihrem Werden teilhabe. Aber man stehe vor etwas Unerklärlichem. Wie Gott, dessen Sein und Einheit keine Vermengung mit den Dingen sei, sich doch durch die Zahl der Dinge entfalte, begreife Niemand (42); Niemand, daß Gott alles in allem und doch frei und losgelöst von allem sei (185), ebenso wenig, daß das Geschöpf aus dem Ewigen und doch dabei zeitlich sei. „Wie erschaffst du Dinge, die etwas anderes sind als du? Denn du scheinst offenbar dich selbst zu erschaffen.“ (185). Es scheint wirklich wahr zu sein, was Eriugena behauptet hatte, daß Gott sowohl schaffe[2], wie geschaffen werde. Der Begriff des possest läßt es nicht anders zu. Aber, meint Kusanus, eben hier zeigt sich, daß Gott alle Begriffe, auch noch diesen übersteigt. Er ist über das possest erhaben[3]. „Über der Selbigkeit des Schaffens und Geschaffenwerdens stehst du, mein Gott, der absolut Unendliche, der du weder schaffst noch schaffbar bist, wiewohl alles nur davon, daß du bist, sein Sein hat“. (185, Ueb. 122.)

Das alles schillert zwischen Dualismus und Pantheismus. Ein unvermeidliches Zwielicht, solange die Grundvoraussetzung bleibt: daß ein und dasselbe possest Enthalt und Entfalt sowohl der idealen, wie

[1] 296: Das Ewige ist nichts anderes als alles das, was wird, obgleich es selbst nicht wird. 187: Es ist nichts außer dir, alles in dir ist nichts von dir Verschiedenes.

[2] 39: Gott schafft, indem er alles ist. 195: Alles entfaltet sich in ihm.

[3] 183: Ich finde Gott über dem Begriffe und seiner Entfaltung (ultra murum complicationis et explicationis).

der realen Welt sei. Ist die ideale Welt Wesen von Gottes Wesen und nichts als er selbst in seiner Entfaltung, so ist unter der obigen Voraussetzung nicht einzusehen, warum es mit der realen Welt der Dinge anders sein sollte.

Es war ein verwegener Traum des deutschen Denkers, daß sich alles Sosein und Dasein aus der metaphysischen Punktualität Gottes ebenso einfach mathematisch ableiten lasse, wie aus der Punktualität des geometrischen Differentials die Welt der Linien. Allmählich erkannte er, daß von Gott zu den Dingen kein mathematischer Weg führe, daß der Zugang aus dem Mathematischen ins Physische gesperrt sei. Was später Spinoza zu zeigen wagte, wie der göttliche Grund (als natura naturans) die Dingwelt in sich enthält und in mathematischer Selbstableitung aus sich entfaltet (zur natura naturata), das schwebte von dem Augenblicke an, da er das Wesen des mathematischen Differentials ahnte, auch unserem Denker vor. Aber er widerstand dem prickelndem Antriebe, mittels mathematischer Methode Wunder zu vollbringen, deren sie, wie er einsah, zuletzt doch nicht fähig war. Es nützt nichts, sich in die Absolutheit Gottes zu flüchten. Der Fehler liegt in den unerfüllbaren mathematischen Hoffnungen. Wohl hat es der ideale Kreis vom idealen Zentrum, daß sich dieses zu ihm entfaltet. Aber das physische Viele hat es nicht von der Einheit oder dem Sein, daß es ein vielfaches Sein ist (249).

Das Geschöpf verdanke dem absoluten Sein nur was es ist. Die Vergänglichkeit aber, die Teilbarkeit, Verschiedenheit, Unvollkommenheit, Vielheit und dergleichen könne es nicht von dem Vollkommenen, Größten, Ewigen, Unteilbaren und Einheitlichsten haben. Sie seien ein „Begegnis“, das den Dingen

widerfahre. Diese haben es nicht vom Schöpfer, sondern „zufällig“ (38, 40, 54, 249). Aber wie und wodurch ihnen das Begegnis widerfahre, wisse man nicht (Ueb. 43). Es sei, als trübe sich die göttliche Wahrheit in einem Spiegel. Nur müsse ein Spiegel, ehe er spiegele, schon sein. Das geschöpfliche Sein aber sei nicht, bevor es vom höchsten Sein das eigene Sein empfange (39 f.). Seinem Ursprunge zum Trotze, und in unendlichem Abstande von ihm, sei es mit Mängeln behaftet. Letztere, dem Wesen nach mit dem „ab alio esse“ gegeben (42, 159), seien doch nicht von Gott gegeben. Das begreife, wer kann! Hier dunkeln unerforschliche Rätsel (37, 181).

Über solcher Unbegreiflichkeit zerflatterte unserem Denker die Voraussetzung, die ihn einst bestochen hatte. Gott merkt er, enthält nicht die physische Welt, sondern alles nur intellektueller Weise (Ueb. 46). Folglich kann sich der Ewige nur in sich selbst, nur zu den Wesenheiten der Dinge, die Gott in Gott sind, entfalten. Daß er aber in Dinge als solche auseinandertrete, läßt sich nicht denken. Will man sie überhaupt als Entfaltungen eines Kleinsten, als Entwicklungen eines einfachsten Enthalts darstellen, so muß man ihnen ein Differential zugrunde legen, das selbst schon von der endlichen Natur der Dinge ist. Es ist das posse fieri, und dieses entfaltet sich nicht selbstätig, wie Gott, der in und durch sich selbst zu dem Reiche der ewigen Wahrheiten auseinandergeht und doch eine Wahrheit, die alle Wahrheit ist, bleibt. Das posse fieri muß zu räumlicher Vielheit und zeitlichem Nacheinander entfaltet werden (279). Gott muß es zu dinglichen Existenzen, zu so vielen raumzeitlichen Nachahmungen seiner ewigen Begrifflichkeit, wie er für seinen Weltplan braucht, „berufen“. (181, 288 f.)

Ein Irrtum ist hiermit abgeschnitten, eine positive Erklärung nicht gegeben. Denn nun fragt es sich, wie kommt es zum Werdenkönnen? Hier erheben sich dieselben Schwierigkeiten von neuem. Das posse fieri, überzeugt sich Kusanus, kann nicht geworden sein, da es sich sonst selbst voraussetzte (208, 278, 298). Folglich müsse es Gott, das allmächtige Machenkönnen, geschaffen haben (37 ff., 299). Dieser habe es aus dem Nichts mit dem Ziele, die gegebene Welt zu werden, hervorgebracht (273 ff., 289, 299). Anderseits könne die Fähigkeit des posse fieri unterzugehen und dem Anderssein unterworfen zu sein, nicht von Gott, dem non aliud, geschaffen sein (249, 276). Solche Mängel kommen vom Zufall (früher sagte man „Abfall"), mag das posse fieri seine Existenz immerhin von Gott haben. Aber für Nikolaus wird sogar es überhaupt fraglich, ob die Materie ein „Geschöpf der Ewigkeit" sei (232). Denn wäre sie gemacht worden, so hätte sie werden können. Dann aber wäre das Werdenkönnen oder die Materie aus sich selbst gemacht, was unmöglich sei[1]. Folglich sei die Materie nichts Wirkliches[2]. Ihr Begriff sei dunkel, wie der von Gott selbst. Am besten, ihn ganz beiseite zu lassen und einfach zu erklären, die Vielheit der Dinge entsteht dadurch, daß Gott im Nichts ist (42). Freilich, „wie läßt sich denken, daß sich die Vielheit der Dinge dadurch entfaltet, daß Gott im Nichts ist, da das Nichts kein Sein ist? Sagst du, sein allmächtiger Wille ist die Ursache, so gestehst du eben damit, daß du die Art des Insichfassens und Enthaltens nicht kennst" (43).

---

[1] Man bemerkt den Widerspruch.

[2] 42. Vergl. 232: Das Werdenkönnen ist nichts Wirkliches. 233: Die Materie verursacht etwas, ohne selbst etwas zu sein.

Man fühlt, das Problem, wie es von Gott zu den Dingen kommt, rückt nicht vorwärts. Weder führt die Entfaltung des Possest selbst zu den Dingen, noch läßt sich die Existenz eines geschaffenen Prinzips, aus dem sie entfaltet werden könnten, begreifen. Dort verfährt man sich mit dem Gottentfalter, hier mit dem Gottschöpfer! Im ersten Falle steht die Dingwelt, zu der sich Gott im Sinne des Pantheismus entfalten soll, ihm durch ihre Eigenschaften dualistisch gegenüber. Im zweiten Falle steht das Nichts, aus dem Gott im Sinne des Dualismus schaffen soll, ihm nicht gegenüber, als wäre es etwas. So keimt im Pantheismus (Gott als Entfalter) der Dualismus und im Dualismus (Gott als Schöpfer) der Pantheismus. Die Wage bleibt zwischen beiden Denkweisen unentschieden stehen.

Aber Nikolaus kennt noch andere Wege als den mathematischen oder die Abwandlung des mosaischen Schöpfungsberichts.

Die Vorstellung, daß Gott in irgend einer Weise die Dinge aus sich entfalte, ließ er zuletzt fallen. Es bleibt dabei, daß eben nur die Wesenheiten der Dinge, nicht diese selbst, im göttlichen Enthalte sind. Aber gab es nicht schon bei Eriugena (S. 287 Anm.) einen anderen Begriff, um das Verhältnis Gottes zur Welt zu beleuchten. ?

Wie, wenn man für das Problem „Gott und seine Entfaltungen" das andere „Gott und seine Erscheinungen" einsetzte? (Ueb. 127). So sehr der Unendliche die Dinge übertrifft, so sind sie ihm doch ähnlich. Seine Wahrheit glänzt in ihnen, wie in einem Spiegel, wieder, man könnte sie die Sichtbarkeiten des unsichtbaren Gottes nennen. In den Äußerungen darüber, wie es zu jenen Gottesspiegelungen gekommen sei, wird Nikolaus von Schritt zu Schritt kühner.

In der Erstlingsschrift heißt es noch: „weil Gott, der die Ewigkeit selbst ist, nicht werden kann, so ist geworden, was ihm am ähnlichsten werden konnte“. (40). Von einer Schöpfung Gottes durch Gott ist hier nicht die Rede. Aber der Gedanke fängt Nikolaus zu beschäftigen an. Scheint doch stets dasselbe da sein, um dasselbe hervorzubringen (160, Ueb. 84). Indessen noch bleibt es beim „als ob“: „Unser Geist ist von jener höchsten schöpferischen Kunst geschaffen, gleich als wollte diese Kunst sich selber schaffen. Da dies unmöglich ist, weil sie keine Vervielfältigung zuläßt, wird der Geist ihr Abbild“ (Scharpff 170), er das höchste, jede der übrigen Kreaturen ein nachgeordnetes. Gott ruft hierbei in assimilierender Tätigkeit, da die identifizierende versagt ist, das Nichts zu sich (160). Das Selbige steigt, bildend zu Gottähnlichkeit (deificans 161), zum Nichtselbigen herab, das Nichtselbige steigt zum Selbigen hinauf, und beides ist eine und dieselbe Bewegung (38, 44 Üb. 84, F. 51). Jene macht, daß Gott in der Welt, diese, daß die Welt in Gott ist (F. 45).

Von welcher Art ist jene weltschöpferische Doppelbewegung? Sie resultiert aus Gottes „Sehen“. Vertieft man nämlich die alte Weisheit, daß durch Gottes Denken (Sehen) die Dinge sind (72), daß nichts werden kann, was nicht im Geiste und Gedanken Gottes ist (283), und daß Gott aus nichts etwas macht (232), so erkennt man: das Nichts im Geiste oder Gedanken Gottes ist mit dem Werdenkönnen (das immer in allem zuerst gesehen wird 297) einerlei. Die Urmaterie ist Gottes Denken des Nichts. „Du rufst das Nichts zu etwas, und das Nichts hört dich, weil etwas wird, das nicht war“ (181). Indem Gott das Nichts sieht, bleibt es schon kein Nichts mehr. Es ist, als ob Gott, insofern er es denkt, erblickt und erblickt wird, jenes die

absteigende, dies die aufsteigende Bewegung. Das Nichts, etwas werdend, nimmt in seinen Bildungen sofort die Richtung auf Gott an, ihn gleichsam abbildend, indem es ihn erblickt. „Der Höhepunkt des Werdenkönnens ist das Allesmachenkönnen, und eben dieser sein eigener Ziel- und Höhepunkt macht das Werdenkönnen" (297).

Überraschend sehen wir nun, die Vielheit der Dinge entsteht wirklich wie es vorhin hieß (ob. S. 495) dadurch, daß Gott im Nichts ist. Ein wirkliches Nichts gibt es freilich nicht, aber es gibt den Begriff des Nichts in Gott (ob. S. 479), der mit allen anderen göttlichen Wahrheiten zirkulär, Schauendes und Geschautes, ist (185). Sofern dieser Begriff geschaut wird, wird das Nichts zu Etwas berufen, es wird ihm, als „Kreatur" Existenz mitgeteilt (185). Sofern er schaut, verähnelt sich das Werdende mit den Dingbegriffen in Gott, das Werdenkönnen bezieht sich auf das Urbild der Welt im ewigen Geiste Gottes (296), es werden Gotterscheinungen. Indem die Kreatur (das Werdenkönnen) des unsichtbaren Gottes Begrifflichkeit nachahmt, wird sie zu einem sichtbar bestimmten Etwas; das ist Gottes Sichtbarkeit (184), wie die Kreatur dadurch, daß Gott sie sieht, zu existieren anfängt. Kurz, Sehen und Gesehenwerden koinzidiert (181). Jede Kreatur ist nicht nur (als existierende) insofern Gott sie, sondern auch (als bestimmte Existenz), sofern sie ihn sieht, und so, per apparitionem des Posse, werden Himmel und Erde geschaffen (Üb. 127). Indem die Kreaturen von Gott ausgehen, gehen sie, sich ihm assimilierend und Bestimmtheit annehmend, in ihn ein (181). Es ist, als ob sich Gott selber schafft, indem er sich selber sieht (185), der Ausgang aus Gott und die Rückkehr zu Gott sind derselbe Prozeß geworden.

Weisheit von Eriugena und von Eckehart fließt hier zusammen. Bei Eriugena war in der Schar der Primordialursachen die ratio humana hervorgetreten. Nikolaus interessiert sich für eine ganz andere Primordialursache, nämlich für den in Gott wesenden Begriff des Nichts. Er hat als Primordialursache die Fähigkeit zu schauen, jedoch ist dies Schauen kein Schaffen, das nach außen ginge. Es ist der Blick auf Gott, durch den sich das Nichts auf Gott hin gestaltet. Das ist des Kusaners „Assimilieren“. Das Nichts, das sich in Gottes Denken zur Existenz belebt, wird, den Ewigen erblickend, zu einem Spiegel Gottes. Dadurch fällt hier in ähnlicher Weise Gottes Erkennen und Erkanntwerden zusammen, wie bei Eckehart in der zu Nichts gewordenen Seele des Abgeschiedenen. Nach dem Kölner Meister gebiert sich Gott in der Seele, nach Nikolaus gebiert er sich im Nichts („Gott ist im Nichts“). Dort entsteht durch die Gottesgeburt geistiges Leben, hier entsteht die Welt und mit der Welt unsere Seele.

Auch diese ist, was sie ist nur daduch, daß Gott ihr Nichts sieht und von ihr gesehen wird.

Wundervoll weiß unser Philosoph vom göttlichen Sehen zu sprechen, das alles umfasse und doch jedem Einzelnen so nahe sei, als wäre er alleiniger Gegenstand des Sehens. Immer sei jenes Antlitz auf uns gerichtet. Antwortet in uns sein Gesehenwerden, so gibt uns Gott sich selbst und mit sich zugleich Himmel und Erde und alles, was in ihm ist. Dieses Antlitz aller Antlitze, diese absolute Wahrheit von allen, die ihn in verschiedener Weise anschauen, wird in allen nur verhüllt gesehen; enthüllt erst dann, wenn wir über alle Einzelantlitze hinaus in eine gewisse geheime und verborgene Stille eingehen, in der sich nichts mehr vom Wissen und Begriff des Antlitzes finde (Scharpff, S. 191).

Nikolaus selbst bezieht sich nicht auf die älteren Meister. Er meint, seine Idee vom Sehen Gottes habe ihm Gott selbst eingegeben. Auch nähert er sich zwar dem Panentheismus des Schotten, aber er wäre niemals, wie der spätere Eckehart, aus dem Ontologismus überhaupt herausgegangen. Daran, daß etwa Gott und das Nichts beide zusammen in den Seelengrund verlegt werden könnten, denkt er nicht. Nicht daran, das Posse als Gottesmöglichkeit in Seelen zu deuten, durch die sich in diesen Himmel und Erde setzen, damit Wahrheit und Liebe gesetzt werden. Die Vorstellung des auswärtig seienden Gottes hat sich zwar erweicht, behauptet sich aber noch im Hintergrunde. Im Begriffe des Posse, das durch sein Sichtbarwerden (per suam apparitionem) Himmel und Erde schafft, verknoten sich noch einmal die entgegengesetzten Tendenzen des ontologischen Pantheismus und Dualismus, und finden einen gewissen Ausgleich in Panentheismus, während der mystische Idealismus zurücktritt.

§ 25.

Das Ableben des Akosmismus.

Nikolaus' Lehre von Gott, der sich entfaltet (possest), tritt als etwas Neues neben die altüberkommene Vorstellung von Gott, der schafft. Freilich kann man damit zwei verschiedene Tätigkeiten Gottes meinen, die harmonisch nebeneinander bestehen, weil sie auf verschiedenen Gebieten liegen. Die eine gilt für die Dinge, die andere für ihre ewigen Musterbilder. Die Dinge werden geschaffen;

der begriffliche Reichtum der Ideen ist in Gott enthalten und schließt sich, als seine Entfaltung, in ihm auf.

Aber der Entfaltungsgedanke kann auch mit dem Schöpfungsgedanken konkurrieren. Man kann versuchen, ihn auf das Verhältnis Gottes zu den Dingen anzuwenden. In dem Augenblicke, wo dies geschähe, würde sich die Schätzung der Welt verändern.

Bisher hatte man sich geweigert, dem Reiche der Dinge auch nur ein Vollsein zuzugestehen. Immer wieder hatten den Antrieben, sich in ihre eigenartige Realität zu vertiefen, andere entgegengestanden, die ihre Würdigung verdunkelten. Nicht nur wirkte noch immer der metaphysische Akosmismus des heidnischen Neuplatonismus nach. Auch ethischer Akosmismus hatte dazu beigetragen, die Dingwelt, wenn nicht zu etwas Verachtetem, so doch zu etwas Gleichgültigem und Nebensächlichem zu stempeln.

Eigentlich hätte gleich anfangs der christliche Neuplatonismus den metaphysischen Akosmismus Plotins verabschieden müssen. Bei letzterem ist Gott zu überseiend, um das Seiende auch nur zu bewirken. Magisch, ohne Gottes Zutun, strahlt von ihm die Welt als Schatten und Schemen aus. Den christlichen Neuplatonismus charakterisiert es im Gegenteil, daß er die biblische Lehre von Gottes Schöpferkraft hineingenommen und auf Plotins Eines übertragen hat. Damit ist zugegeben, daß die Werke, die Gottes Allmacht schafft, unmöglich nichtiger Schein sein können. Sie müßten die blühenden Farben der Realität tragen, kräftiges Dasein müßte in ihnen pulsieren. So äußerte sich Dionys, der als Erster jene Übertragung vorgenommen hatte, nicht. Er blieb bei dem vorgefundenen heidnischen Akosmismus, als ob er sich von selber verstünde, stehen.

Weit mehr entfernt sich vom Akosmismus Augustins Bestimmung, daß Gott im innersten Grunde auch der Dinge zu finden sei. Ist Gott, der Seiende, in allen Dingen gleich gegenwärtig, so ist es mit der neuplatonischen Emanationslehre, die mit den Graden der Entfernung von Gott das Seiende sich fortgesetzt mindern läßt, im Prinzip vorbei. Aber erst Eriugena hatte mit Leidenschaft die Aufgabe aufgenommen, die der Areopagite nicht einmal gesehen hatte: Gott wirklich als die hervorbringende Einheit und die Welt als sein seins- und lebensvolles Produkt zu begreifen.

Der geniale Schotte war ganz und gar Naturphilosoph gewesen. Bei ihm findet sich nichts von jener anderen Leidenschaft Augustins und der übrigen großen Gottessucher der katholischen Kirche, das Gut der Seele zu suchen. Sein heißes Bemühen ist, den Zusammenhang Gottes und der Welt zu verstehen. Nicht, wie Gott in unserm Inneren wird, sondern wie er in der Welt wird, wie aus ihm ihre Schönheit und Gesetzmäßigkeit entspringt, wie er sie schafft und erhält, wie seine Göttlichkeit alle Kreaturen durchdringt und in ihnen atmet, das wird das Thema, das erstmalig von Eriugena angeschlagen wurde, nach und nach wieder verklang und gelegentlich von neuem auflebte, bis zuletzt von den Reichen der Natur die Nichtigkeit und Scheinhaftigkeit ganz abfallen und der Versuch auftauchen sollte, Gott ebenso völlig in die Weiten des Universums hineinzunehmen, wie bei den Mystikern des Herzens in die Tiefen der Seele: nach dem panentheistischen Präludium Eriugenas ein pantheistisches Finale.

Das Mittelglied in solcher Entwicklung sollte Nikolaus' possest werden, trotzdem schließlich der Cusaner selbst den pantheistischen Weg verlassen

hatte, weil er ihn von überwindlichen Hindernissen gesperrt sah. Das entwickelnde Ferment hierbei ist der Nominalismus. Wir kennen die Kampfstellung zwischen Nominalisten und Platonisten. Für letztere schiebt sich zwischen Gott und die Einzeldinge das Reich der Ideen ein. Gottes Denken konstituiere sich, ehe es weltschöpferisch werde, in ewigen Wahrheiten. Davon erzeuge es dann die fließenden und vergänglichen Abbilder in Raum und Zeit; diesen Sinn hat das Spiel der Trinität. Dieser Sinn bleibt auch in der Begriffsbildung des Nikolaus erhalten. Wohl will er von einem besonderen Ideenreiche in Gott nichts wissen. Aber in der Form des mathematischen Enthalts berge Gottes Wesen unermeßliche intelligibele Entfaltungsmöglichkeiten, die es aktuell ist. Über die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen hinaus wies auch Nikolaus mit allem antiken und mittelalterlichen Realismus auf die Geltung einer logischen Realität. Er faßte die Realität als überzeitliches Gesetz.

Den vollkommenen Nominalisten sind Ideen, Gesetze und Werte keine Realitäten, die für sich, in einem eigenen ewigen Reiche über den Dingen stünden. An die Dinge sei alle Geltung und Wirklichkeit gebunden. Von solcher Auffassung geleitet, hatten schon die Nominalisten des 14. Jahrhunderts der Welt der Dinge die Realität wiedergegeben, die ihnen christliche Weltverleugnung und neuplatonische Weltverflüchtigung so lange geraubt hatten. Aber die damaligen Nominalisten ließen zwischen der unendlichen Allmacht und den geschaffenen Wesen einen bodenlosen Abgrund gähnen. Das Dasein der Dinge ist ihnen nur ein jähes Gewecktwerden aus wesenlosem Nichts zu plötzlichen Anfängen. Darüber thront in unerreichbarer Höhe der göttliche Wille.

Keine Rede davon, Gott in die Dinge selbst hineinzunehmen.

Anders, wenn der Gedanke, daß Gott aus Nichts schaffe, zurück, und der Gedanke des possest hervortritt, wenn die Idee des Schöpfergottes durch die Idee des sich entfaltenden Gottes abgelöst wird. In welcher Weise könnte das possest, dieser Enthalt aller Wirklichkeit, entfaltet sein, wenn ein intelligibeler Kosmos, zu dem sich sein unendliches Vermögen entfalten könnte, geleugnet wird?

Da es im Sinne des strengen Nominalismus eine andere Wirklichkeit als diejenige des Einzelwesens nicht gibt, so kann es nur in den Dingen entfaltet sein. Ihre Mannigfaltigkeit, ihre Fülle ist in seinem Wesen enthalten. Legt es sich auseinander, so kann es sich nicht anders als in ihrer Raum- und Zeitwelt auseinanderlegen.

Dies die Antriebe, den metaphysischen Akosmismus zu überwinden, ja, die entgegengesetzte Anschauung bis zur göttlichen Verherrlichung der Dinge zu steigern. Indessen blieben sie wirkungslos oder konnten höchstens unkräftige theoretische Spekulationen auslösen, solange die Stimmungen eines ethischen Akosmismus das Gefühlsleben der Menschen beherrschten. Man mochte für die Zwecke des Seelenheils nichts mit den Dingen zu schaffen haben, und man wußte für diese Zwecke auch nichts mit ihnen anzufangen. Glaubte man doch, daß mit dem Sündenfalle des Menschen auch die Natur verdorben worden sei. Die Dinge seien einmal vollkommen Spiegel der Urbilder in Gottes Denken gewesen, sie seien es nicht mehr. Satan habe in sie sein Weltreich eingeführt, und darum sei es nicht nur wertlos, sondern auch gefährlich, sich mit den Dingen, wie sie sind, allzu vertraulich einzulassen. Das Wesen der

Dinge aber, wie es sein sollte, offenbare erst der jüngste Tag, wenn mit den Seelen der Menschen alle übrige Kreatur in Gott zurückgekehrt sein werde.

Dazu kam, daß man sich in langem Vergeistigungsprozesse gewöhnt hatte, das Heil der Seele als eine Größe eigener Art zu betrachten, die mit den Dingen der Welt überhaupt nicht kommensurabel sei. Nur so konnte aus der Wendung des Origenes, daß der Mensch mit der ganzen Schöpfung zu Gott zurückstrebe, das Widergeistige ferngehalten werden. In jener Wendung zeigt sich das Gepräge nicht einer Heilslehre, sondern der Kosmologie. Jesus, als Logos, ist für Origenes im Grunde nur eine Weltpotenz, seine Menschwerdung nur das Mittel, durch das Gott die Schöpfung wieder in sich hineinzieht. Es sieht nun so aus, als brauche es sich nicht um das Weltsein in uns und um das Gottwerden in uns zu handeln, nicht darum, daß in den Seelen jenes verschwinde und geistig-göttliche Bewegung in sie eintrete, sondern als solle das Weltsein überhaupt durch das Gottsein abgelöst werden, und darum müßten die Menschen nicht anders als die Dinge in Gott eingehen, damit wieder, wie vor der Schöpfung, Gott alles in allem sei.

Dem gegenüber hatten die großen Gottesdenker und Gottsucher des Abendlandes das Heilserleben der Seele von der Nähe der Kosmologie zu befreien gesucht. Ihnen ist Christus keine kosmologische, sondern eine geschichtliche Größe, deren seelenergreifende Wirkung immer reiner herausgeschält wird. In der Tiefe der Persönlichkeit, merkten die Abendländer, ist das Gottesgut für uns verborgen. In Jesus hat etwas gelebt, was in den Menschen immer wieder lebendig werden muß, wenn in ihr Leben Ewigkeitsgehalt hineinkommen soll. Immer deutlicher war seit Augustin die unendliche Geistigkeit der Liebe

als der unendliche Wert gespürt worden, den ein geschichtliches Leben in alles geschichtliche Leben der Menschen hineingebracht hat. Man spürte, daß mit diesem Wachwerden geistiger Tiefen im Leben der Menschheit, mit der Erfahrung individueller Wesenserhöhung in der Hingabe an solche Geistigkeit, mit der Hindurchführung all unserer sozialen, ideellen und altruistischen Betätigungen, des gesamten menschlichen Daseins zu gleicher Wesenhaftigkeit, das Dasein der übrigen Dinge in gewisser Hinsicht nichts zu tun hat. Das Voll- und Ganzwerden menschlich-geschichtlichen Lebens ist in der Tat unabhängig von allen bloß physischen Verläufen der Welt. Nur im geschichtlichen Prozesse können Werte auftauchen, belebend erlebt werden und unser zeitlich-irdisches Tun reifen lassen, daß es in innerer Wahrheit zu überzeitlicher Geltung emporreift.

Freilich wurde diese Erkenntnis nicht ohne Rückschläge gewonnen. Immer wieder lief man Gefahr, an Stelle des Reichwerdens alles menschlichen Lebens durch die Liebe den blinden ekstatischen Vernichtigungstaumel, an Stelle des Verständnisses menschlich-geschichtlicher Aufgaben die allgemein-geschichtliche und damit kosmologische Spekulation zu setzen. Gegen solche Gefahr erwies sich der ethische Akosmismus als eine ausgezeichnete Schutzwehr. Solange man noch mit dem Verständnisse von der Eigenart und Eigengeburt des geistigen Lebens rang, war es gut, sich seines Unterschiedes von aller dinglichen Art in der Form bewußt zu werden, als sei es gegensätzlich zu den Dingen. Die Vorstellung dieser Gegensätzlichkeit dämpfte die Kraft des Rückkehrgedankens, der das Seelenleben einer auswärtigen Notwendigkeit zu unterwerfen drohte, die schließlich nicht anders im Schicksale der Dinge wirkte.

Konnte die Einsicht: „es steht mit uns anders, als mit den Dingen. Gott ist auch im Steine, aber in der Seele gebiert er sich als Liebe, als Erkenntnis, als alle Geistigkeit", nur unter der Decke des ethischen Akosmismus reifen, so zersprengte sie andererseits, reif geworden, die bergende Hülle. Stark, wie sie geworden war, die alte theistische Ontologie zu zertrümmern, stellte sie den Menschen auch zu den Dingen der Welt anders. Wo man früher nur Hindernisse gesehen hatte, fing man an, Aufgaben zu erblikken. Man hörte auf, wegen der Weltbezogenheit des Menschen um die Schätze der Seele zu bangen. In ruhiger, von innen gesicherter Naturüberlegenheit, sah man jetzt in der Menge der Weltbeziehungen einen Ansporn, alle Blüten geistigen Lebens erst recht zu entwickeln. Dieses drängte jetzt zum Wirken an den Dingen. Es forderte, in allem „nur Gegebenen" in uns und um uns durchgesetzt zu werden. Wir sollen uns und alles Gegebene geistig noch einmal setzen und zu sittlicher Wahrheit bringen, statt vor der Umwelt wie vor einer fremden Macht zurückzuweichen.

Damit war der ethische Akosmismus innerlich aufgehoben und für die Aufhebung auch des metaphysischen der Weg erst völlig frei geworden. Vielmehr jetzt mußte der Versuch gewagt werden, den Gedanken von der Vollwirklichkeit der Dinge in neuem, zeitgemäßem Geiste entschieden durchzuführen. Solange das nicht geschah, fehlte noch etwas angesichts der neuen geistigen Strömung überhaupt, die so viele Herzen erfüllte, die einen Eckehart die Art des tätigen Lebens dem beschaulichen vorziehen ließ, die in den Menschen der Renaissance als Weltlust und Ichfreudigkeit überschäumte, und die bei den Reformatoren zu der Forderung führte, daß es

auf Aufgaben in der Welt, nicht auf Flucht vor der Welt ankomme.

Diese Welt, in der man anfing, sich heimisch zu fühlen, aus der man sich höchste Aufgaben, auch noch für die geistigsten Bedürfnisse zu holen vermochte, konnte nicht die Scheinwelt sein, als die sie seit Plotin angesehen war. Umgekehrt: ehe nicht ganz von der Dingwelt aller traumhafte Spuk abgefallen war, konnte das Bewußtsein, Aufgaben in der Welt zu haben, nicht zu selbstsicherer Tatkraft erstarken. Wohl kann sich die Blüte geistigen Lebens nur in Seelen gebären. Aber dieser geistige Gott gebiert sich nicht in weltlosen Seelen (wenn sie auch der Ichgesinnung ledig sind), sondern ergreift sie mit all den tausend Inhalten, all dem Empfindungsreichtum, der sie in einer Umgebung von Dingen leben und auf diese ihre Aktivität richten läßt. Das Kreatürliche muß Wesen haben und darf nicht für wesenlos gelten, wenn es wesenhafter Geistigkeit Aufgaben stellen und ihr den Blütenstaub zu fruchtbarer Lebendigkeit liefern soll. Kurz, mit dem neuen Innenleben, ob jenem der Eckehart- oder Renaissance- oder Luther-Menschen, erwachte ganz allgemein das Bedürfnis nach einer neuen Wertung der Dinge. Letztere wartete nur auf metaphysische Befestigung und Rechtfertigung, um unaufhaltsam und unwiderruflich durchzubrechen. Diese Rechtfertigung versuchte die Philosophie Giordano Brunos.

§ 26.

Giordano Brunos Lehre von der Gottdingheit[1].

A. Gott-Universum und Gott-Monade.

Zwei starke Eindrücke, beide deutschen Ursprungs,

[1] G. Bruno „Vom Prinzipe, der Ursache und dem Einen", Reclam, zitiert mit R. Derselbe „Lo spaccio

haben Brunos (1548—1600) Gottesauffassung entschieden. Den einen hat er aus Nikolaus' Lehre vom possest empfangen, der andere ist aus dem epochemachenden Werke des Copernicus (1473—1543), „de orbium coelestium rotationibus" auf ihn übergegangen. Hier war ausgesprochen, daß alle astronomischen Berechnungen einfacher und glatter würden, wenn man annähme, daß sich die Erde um die Sonne bewege. Zwar hatte sich schon der Kusaner mit ahnungsvollen astronomischen Ideen erfüllt. Schon er hatte gelehrt, daß sich die Erde wie andere Sterne bewege, daß weder sie die Mitte der Welt, noch die Sphäre der Fixsterne deren Umkreis sei. Einzig Gott sei Mitte und zugleich unendlicher Umkreis von allem. Da die Welt nicht zwischen einem körperlichen Mittelpunkte und Umkreise einschließbar sei, könne sie nicht als endliche begriffen werden, wiewohl sie auch nicht unendlich sei.

Aber bei Nikolaus waren solche astronomischen Ideen nicht Anlaß einer Weltanschauung gewesen. Sie gestalteten sich unterwegs, während er mit anderen und anderen Vorstellungen von Gott rang. Nicht gestaltete er, jenen Ideen gemäß, eine bestimmte Lehre von Gott. Auch der titanische Begriff des possest blieb über dem Lande der Sterne. Intelligibele

---

della bestia trionfante"; deutsch unter dem Titel: „Brunos Reformation des Himmels", von Kuhlenbeck. Leipzig 1889. Zitiert mit Sp. M. Carriere „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit" (2. Aufl. 1887, handelt über Bruno in Bd. II, Kap. 9); zitiert mit C. A. Riehl „G. Bruno", 2. Aufl. (Leipzig 1900). Clemens „G. Bruno und Nicolaus von Cusa" (Bonn 1847), zitiert mit Cl. Hoenigswald „G. Bruno" in „Große Denker" (Leipzig, Quelle-Meyer, 1912). Fr. Huber „Grundlinien einer Religionsphilosophie bei G. Bruno". Erlanger Inaugural-Dissertation, 1902.

Unendlichkeiten, das ganze Reich der ewigen Wahrheiten (wenn sie auch nicht mehr als „Ideen" gedacht werden), sehen wir aus dem unermeßlichen Vermögen des absoluten Differentials entquillen. Die Welt der Dinge und Sterne ist dagegen im possest nicht enthalten, sondern steht ohne Vergleich unter diesem. Sie existiert ja nicht als ein non aliud, sondern so, daß sie auch anders sein kann; sie kann nur vielheitlich, niemals einheitlich da sein. Eher in einem nebelhaften posse fieri (wenn es dieses gäbe), als in der Klarheit des possest, ließe sich ihr Prinzip finden. Darum ist sie nicht Gott, sondern stammt nur von ihm, und wie sie von ihm stammt, bleibt ein unerforschliches Rätsel. Nur zur Wahrheitswelt entfalte sich Gott. Die physische Welt dagegen berufe er irgendwie zum Dasein. Eben weil sich hier wie dort Schwierigkeiten türmen, sich weder eine reale Immanenz Gottes in den Dingen durchführen, noch das „Wie" einer Schöpfung begreifen läßt, hatte sich Nikolaus zum Schlusse seines Lebens einem mystischen Idealismus genähert.

Anders Bruno. Seiner Draufgängernatur war die kritische Vorsicht des Kusaners fremd. Der Gedanke, daß sich Gott, das possest, zur Dingwelt entfalte, mußte ihn doppelt verführerisch locken, da ihn sowohl verstärkte nominalistische Tendenzen[1], wie seine geniale astronomische Intuition darauf drängten.

Wie leicht die Verbindung der possest-Lehre mit Nominalismus den Gedanken erzeugt, daß sich Gott in die Dingwelt auseinanderlege, ist früher ausgeführt worden (S. 490, 504). Aber, könnte man ein-

[1] Auch Bruno bekennt sich als Antiplatoniker, s. R 160, 113.

wenden, das possest ist ja unendlich, während die Raum- und Zeitwelt nach biblisch-aristotelischer Überlieferung endlich ist. Wenn in Gottes mathematischer und dynamischer Macht von innen heraus unendlich viele Möglichkeiten realisiert sind, wie könnte als solche Verwirklichung diese Welt erscheinen, deren raumzeitliche Abmessungen begrenzt sind, in deren Steinen und Pflanzen, Tier- und Menschen-Arten uns nur einige wenige Existenzformen entgegentreten? Wie könnte sich in ihr sein Wesen aufschließen, sein unendlicher Reichtum auswickeln? Viel wahrscheinlicher ist, daß Gott jenseits des Fixsternhimmels in seiner eigenen einsamen Herrlichkeit wohnen bleibt.

Hier setzt die astronomische Intuition des italienischen Denkers ein. Kopernikus glaubte (wie Nikolaus) an die begrenzte Weltkugel. Er ließ nur innerhalb der letzteren Erde und Sonne ihren Platz tauschen. Auch ihm galt noch der Fixsternhimmel für das Ende der Welt, auch ihm hörte mit diesem der Raum auf, und jenseits flutete die göttliche Allmacht. Indessen, der Stein war ins Rollen gekommen, die Entwicklung der Astronomie drängte Schritt für Schritt weiter. Schon einmal, in Griechenland, hatte die astronomische Wissenschaft das religiöse Weltbild beeinflußt. Damals, zur Zeit des Anaxagoras, hatte sie den Vielgötterglauben aus den Angeln gehoben. Jetzt griff die neue astronomische Wissenschaft zum zweiten Male in das Reich des Glaubens hinüber. Sie rüttelte an der kirchlichen Himmelslehre, sie zerschlug die engen Grenzen der Welt, sie enthüllte dem staunenden Auge, wo es früher nur das starre feste Gehäuse des Fixsternhimmels erblickt hatte, tausende und abertausende von immer neuen Welten, unzählige Sonnensysteme.

Eben diese hat Brunos inneres Auge zum ersten Male gesehen, er hat als der Erste unter den Neueren die Unendlichkeit des Raumes erkannt. Für ihn gibt es keine begrenzte Weltkugel mehr, die mit dem Fixsternhimmel aufhört. Er entdeckt das unermeßliche Weltall, jenes endlose Heer von Himmelskörpern, die noch in den fernsten Weiten die Wüsten des Raumes durchstürmen, jeder eine andere Sonne, jede mit ihren eigenen Wandelsternen, Erden und Monden. „Monde wandeln um Erden, Erden um Sonnen und aller Sonnen Heere wandeln um eine große Sonne“ (Klopstock). Wo bleiben da die sieben Himmel der Alten, wo die Himmelfahrt Christi, wo die göttliche Dreieinigkeit, die über den Himmelsbogen in ewig lichtem Glanze wohnen sollte?

Da bei jenem unzähligen Heere von Himmelskörpern für die Gottheit kein besonderer Platz außer der Welt bleiben konnte, so müsse sie, schloß Bruno, in der Welt, in dieser aber überall sein. Sie könne in ihr nicht bloß geistig allgegenwärtig, sondern müsse überall physisch ausgegossen sein. Es gibt nicht hier, auf der einen Seite, Gott, und dort, auf der anderen Seite, getrennt von ihm, die Natur, sondern beides ist dasselbe. Es gibt nur eine einzige Gott-Natur. Gott-Natur, das ist das kusanische possest („Prinzip“), gedacht als das unerschöpfliche Gottesvermögen, das sich in dieser grenzenlos gewordenen Raum- und Zeitwelt mit unerschöpflicher Wirksamkeit entfaltet. Mit unerschöpflicher: denn wie das neue Universum Raum bot nicht nur für unsere Erde und Sonne, sondern für alle möglichen Erden und Sonnen, so bot es auch Raum nicht nur für die uns bekannten Geschlechter von Pflanzen, Tieren und Menschen, sondern (in geordneter Stufenleiter der Intelligenzen) für alle denkbaren Arten von Wesen.

Der Einwand, daß die Menge physischer Gestaltungen zu beschränkt sei, um den unendlichen Reichtum des göttlichen Enthalts darzustellen, ist abgetan. Die physische Welt, die nach Nicolaus nur vielheitlich, niemals einheitlich existieren kann, existiert nun einheitlich in Gott, ihrem hervorbringenden Prinzip, und vielheitlich in unzähligen Ausgestaltungen, gleichsam als ein Gliederbau, in dem sich jenes Prinzip organisiert.

Wird das possest als Weltdifferenzial aufgefaßt, so muß es, als die dingerzeugende Einheit, die es ist, auch in sich selber die Farben des Weltseins tragen. Ihm muß die nackte logische Idealität, in der es bei Nicolaus erschienen war, abgestreift werden. Scharfsinnig genug weiß ihm der Nolaner jene Farben zu geben.

Sein erster Schritt hierzu ist, daß er das aktuose Gottesdifferential, das alles ist, was es sein kann, gedanklich in zwei Teile zerlegt. Dem tätigen Vermögen Gottes, durch das er alles Mögliche ist, muß, erklärt er, ein empfangendes Vermögen entsprechen, durch das er alles geworden ist. „Wenn das Vermögen zu machen, hervorzubringen, zu schaffen, immer gewesen ist, so ist auch das Vermögen, gemacht, hervorgebracht, geschaffen zu werden (Gestaltbarkeit) immer gewesen“ (R 125)[1]. Mit solcher Unterscheidung werde kein Unterschied in Gott hineingebracht; denn das eine Vermögen schließe das andere ein, sie seien zugleich miteinander gesetzt[2].

[1] „Nicht kann die mächtigste Kraft Unendliches schaffen, kann ein Anderes nicht zugleich Unendliches werden. Darum sind sie einander gesellt und bilden in Wahrheit ein und dasselbe Prinzip“ (C. 124); vgl. R 150.

[2] Bei Nikolaus stehen sich das possest und das possefieri gegenüber. Allerdings wird das possefieri in der Lehre von den apparitiones des Posse zum „Nichts in

Die absolute Möglichkeit, die sich in allem Existenten verwirklicht habe, könne dem wirklichen Dasein weder vorangehen noch nachfolgen. Würde doch in letzterem Falle das Allesseinkönnende eher sein, als es seiend geworden sei (ib.).

In Gott, darauf will die Distinktion hinaus, gibt es nicht nur eine absolute Wirklichkeit, sondern auch, mit ihr zusammenfallend, eine absolute Möglichkeit. Er hat nicht nur alles Mögliche gestaltet, sondern ist auch der unerschöpfliche Schoß (R. 159), in dem die Anlage aller Gestalten ihre Wirklichkeit ist. Der Begriff des mathematischen Enthalts wird hier fast unmerklich mit dem Begriffe eines produktiven Schoßes vertauscht. Nicht auf die Aktuosität (Seinsmacht) des göttlichen Differentials, sondern auf das alles aus sich und in sich gebärende Vermögen, auf die göttliche Werdemacht, fällt jetzt der Nachdruck. Es gibt, kann Bruno nun sagen, ohne der Majestät Gottes zu nahe zu treten, eine Materialität in Gott, die Gott als schaffender und hervorbringender selbst ist (R 131).

Noch stehen wir aber nicht im Lande der Dinge. Es ist nur auf ein Moment in dem neuen Gottesbegriffe, den Nikolaus geprägt hatte, mit neuem Ausdrucke hingewiesen worden. Dafür trägt uns der zweite Schritt Brunos mitten in jenes Land der Dinge hinein. Unser Denken verselbigt die absolute

Gott". Aber Nicolaus entwirft hier seine Kosmologie auch gar nicht mehr mittels des mathematischen Begriffs des „Enthalts", sondern mittels des alten aristotelischen Satzes von der Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten. Gerade weil die Begriffe des possest und des possefieri entgegengesetzt bleiben, schlägt der Kusaner einen neuen Weg ein. Wer dennoch den alten gehen will, muß es, wie Bruno, versuchen, die Begriffe zu biegen.

Möglichkeit, deren Begriff er durch eine Analyse des possest gewonnen hatte, mit der einheitlichen, in allen Dingen vorhandenen, Möglichkeit zu allen Dingen. Er läßt, mit anderen Worten, das Cusanische Gottes-„Vermögen“ mit dem aristotelischen „Ding-Substrat“ zusammenfallen. Nur muß auch wiederum dieses Substrat gegenüber der Fassung, die es von Aristoteles erhalten hatte, entsprechend umgedeutet, es muß aus dem niederen Range des prope nihil, für das es allen Peripatetikern galt, erlöst, aus seiner Ohnmacht zur Höhe göttlicher Werdemacht erhoben werden.

Aristoteles hatte für seinen Materienbegriff die Analogie der menschlichen Werktätigkeit benützt (R 107). Wie die Künstler, jeder in eigentümlichem Stoffe, verschiedene Bilder, Anordnungen und Gestalten hervorbringen, so auch müsse die Natur zu ihrer Tätigkeit eine Materie haben. Es gebe eine Art Substrat, aus welchem, mit welchem, in welchem die Natur ihre Arbeit ausführe, und das durch sie zu so vielen Formen gestaltet werde, daß sich dem Auge des Betrachtenden diese Mannigfaltigkeit der Arten darbiete. Wie das Holz an sich keine künstlerische Form habe, aber durch die Tätigkeit des Zimmermannes alle erhalten könne, so habe die Materie der Naturdinge an sich keine natürliche Form, könne aber durch die Tätigkeit des wirkenden aktiven Naturprinzipes alle erhalten. Da Aristoteles alle Wirklichkeit in die Form verlegt, muß ihm die Materie der Naturdinge, als das schlechterdings Formlose, für unwirklich, ein nihil oder prope nihil, gelten.

Hier setzt der Widerspruch des italienischen Philosophen ein. Gerade die Materie sei das Dauernde an den Naturdingen. Aus dem Samen werde ein

Halm, aus dem Halm eine Ähre, aus der Ähre Brot, aus dem Brote Nahrungssaft, aus dem Nahrungssafte Blut, aus diesem Samen, aus diesem ein Embryo, aus ihm ein Mensch, aus diesem ein Leichnam, aus diesem Erde, aus ihr Stein oder etwas anderes (R 109). Hier wechseln und schwinden die Formen. Sie vermannigfachen sich ins Unendliche, eine folgt auf die andere. Aber das Substrat verharrt unverändert. Es ist eines und dasselbe, was an sich weder Stein noch Erde, noch Leichnam, noch Mensch, noch Embryo, noch Blut oder etwas anderes ist, was aber, nachdem es Blut war, zum Embryo wird, indem es das Embryosein annimmt, was, nachdem es Embryo war, das Menschsein annimmt, indem es zum Menschen wird usw.

Ist so die Materie der Naturdinge unauflösbar und unzerstörbar, so ist im Gegenteile das, was sie nach stagiritischer Ansicht erst wirklich machen soll, indem es in sie (wie von außen) hineintrete, nämlich die Menschheit, Rundheit, Olivenheit, Sokratesheit, Holzheit, nur etwas Oberflächliches und Eigenschaftliches, nichts als eine gewisse Zusammensetzung und Anordnung von Accidentien[1]. Es ist bestenfalls ein rein logisches Abstraktum, das man als angebliches Wirklichkeitsprinzip in die Naturdinge hineinsetze (R 113). Da habe weit eher der Maure Avicebron recht, der diese peripatetischen Formen als vergänglich erkannt habe, als Etwas, was erzeugt wird und nicht erzeugt, begründet wird und nicht begründet (R 117), und sie für etwas Nichtiges im Verhältnis zur beharrenden, ewigen, erzeugen-

[1] R 157/8: „Etwas Bestimmtes, sinnlich Wahrnehmbares und Entwickeltes sein ist nicht Hauptgrund der Wirklichkeit, sondern nur eine Folge und Wirkung derselben“, vgl. R 160.

den Materie, „Mutter“-Natur (R 117, 107), der „Quelle der Formen“ (R 164) gehalten habe. Etwas Göttliches, Mutter und Ahnfrau, sei letztere und nicht derart eigenschafts- und formlos, daß sie sich nicht selbst gestaltete und einkleidete (R 118).

Freilich habe es Avicebron darin versehen, daß er nicht einmal etwas von einer substanziellen Form wissen wollte, d. i. einem formalen Prinzip, das dem materiellen ebenbürtig, gleich konstant und gleich ewig, sei, und welches krafttätig bewirke, daß aus dem Schoße der Materie dasjenige hervorkomme, was darin enthalten sei. Jedenfalls die Materie selbst habe der Maure richtig gezeichnet. Es ist durchaus Brunos eigene Ansicht, daß sie zwar formlos sei, aber nicht so, daß sie keine Form habe, sondern daß sie vielmehr alle accidenziellen Formen aus ihrem Schoße hervortreibe. Statt der Formen[1] annehmenden Materie des Aristoteles müsse man eine solche, die die Formen aus sich entwickle, aufstellen. Es sei geradezu das Wesen der Materie, von innen her, ihrem formalen Komplemente gehorchend, das entwickeln zu müssen, was sie verwickelt enthalte, und diese Materie sei universal eine. Sie sei, selbst unkörperlich[2], das-

---

[1] Gemeint sind „accidentelle“ Formen. Zu ihnen gehöre auch dasjenige, was Aristoteles als „substanzielle‘, Form angesprochen habe; denn das Wesen der wahrhaft substanziellen Form habe er nicht erkannt.

[2] Entschieden erklärt sich Bruno gegen die demokritisch-epikureische Atomistik, die nur eine körperliche Materie kenne (R 152). „Die Materie Brunos ist nicht die der Materialisten“ (vgl. Hoenigwalds Beitrag „Giordano Bruno“ S. 24, im Sammelwerke „Große Denker“). Wie die unendliche Form keine Gestalt hat, weil sie aller Gestalten fähig ist, so steht es auch mit der Materie Brunos, dem Seinkönnen (R 150 ff.). „Mag man mir auch einwerfen, daß diese ganze Vielheit in einem unteil-

selbe mütterliche Vermögen in den körperlichen wie in den unkörperlichen Dingen; dort ein Seinkönnen, das sich zu ausgedehnter Existenz zusammengezogen habe; hier ein Seinkönnen, das sich, bei dem Vermögen der Ausdehnbarkeit, dennoch nicht in räumlichen Abmessungen bestimmt und dadurch beschränkt habe (R 148, 152).

Eben dieses allgemeine Substrat der Dingwelt setzt Bruno mit der unendlichen Werdemacht, die er als unlösliches Komplement der unendlichen Seinsmacht innerhalb des possest konstruiert hatte, in eins. Die Herrlichkeit des göttlichen Vermögens, die absolute Möglichkeit, die er vorher geschildert hatte, und die universelle Materie, die er hernach zeichnet, läßt er ohne weiteres zusammenfallen. Das possest ist dadurch „Welt"-Prinzip geworden, die „Dinge" sind es, in denen es seinen unendlichen Inhalt entwickelt. Unendlich, wie es der Möglichkeit nach ist, entfaltet es sich zu unzähligen Welten, Gattungen, Individuen. Wie könnte auch das possest nur eine Welt hervorbringen? Wie sich vielmehr in der unendlichen Zahlenreihe die Macht der arithmetischen Einheit aufschließt, so verkündet das Universum durch die Größe seines Lebens (alle Weltkörper sind beseelt!) und Wirkens mit unzähligen Stimmen die Herrlichkeit und unendliche Majestät seines Prinzips (R 67).

„Drum so verehre die göttliche Macht nach unzähligen Graden
In unzähligen Dingen auf Erden, wie in dem Himmel.
Denn unerschöpflich wirkt und genügt Gott jedem Verlangen
In der Materie Schoß nach ewiger Lebensgestaltung" (C 134).

---

baren Wesen, das ohne jede Ausdehnung sei, verschmelze, so nenne ich eben das Materie, in dem sich alle diese Formen vereinigen" (R 146), ähnlich wie der neuplatonische Nus die Totalität aller Ideen in sich vereinigt, oder wie Gott keinen Namen hat, weil er allnamig ist.

Das possest ist eben alles, was es sein kann. Gott, sagt Bruno, gleicht nicht einem Manne, der die Laute schlagen kann, aber keine hat, sondern seine unendliche Macht ist überall reale Wirksamkeit, wie unser Verstand in gottähnlicher idealer Kraft Einheit an Einheit, Raum an Raum, Masse an Masse, Zahl an Zahl zu fügen vermag (C 134, 162)[1].

Hiermit hängt zusammen, daß das possest nun aber auch nichts für sich Bestehendes sein kann. Es ist nichts, was es nicht entfaltet ist, am wenigsten behauptet es einen besonderen Platz in der Welt. Die Herrlichkeit Gottes ist nirgends in sich selber versteckt und eingehüllt. Wir finden sie vielmehr überall ergossen, bis ins kleinste mitgeteilt und auseinandergewickelt, in allem inwendigen Reichtume der Dinge ist sie intensiv, in allen Räumen des Universums extensiv enthüllt. Das Zentrum, das was sich entfalten kann, drückt sich Bruno mit Wendungen des Nikolaus aus, ist überall, und überall ist der Umfang, das, was sich entfaltet hat[2]. Von einem deus absconditus, der etwas Unentfaltetes in sich zurück behielte und abseits vom oder im Universum als Sondersein restierte, kann daher keine Rede sein, es gibt nur einen deus revelatus. Wo entschleiert und sichtbar geworden? In den unendlichen

[1] cf. Spinoza „Ethica“ I L 17 Z 2: „Alles, was aus Gottes sich selbst bestimmender Natur folgen kann, wird in einem unendlichen Akte verwirklicht.“

[2] Ursach' und Grund und Du, das Ewigeine,
Dem Leben Sein Bewegung rings entfließt,
Das sich in Höh' und Breit' und Tief' ergießt,
Daß Himmel, Erd' und Unterwelt erscheine!
Mit Sinn, Vernunft und Geist erschau' ich deine
Unendlichkeit, die keine Zahl ermißt,
Wo Mittelpunkt und Umfang allwärts ist;
In deinem Wesen weset auch das meine“ (C 68; vgl. R 26).

Weiten und Tiefen der Natur. „Gott, als der Absolute“, erklärt der Nolaner, „hat nichts mit uns zu schaffen, sondern nur insofern er sich in den Wirkungen der Natur mitteilt“ (Sp. 291). Ein andermal fragt er: „Warum wollt ihr, daß das unendliche Zentrum der Gottheit neidisch in sich verborgen und unfruchtbar bliebe, statt sich in allem mitzuteilen? Warum Gott in die Enge ziehen oder behaupten, daß er sich nur verstümmelt mitteile?“ (C 112).

Hiermit ist der Panentheismus a limine abgewiesen. Gott, die alles seiende Möglichkeit, bleibt nichts für sich. Um alles zu sein, kann die Wirklichkeit, das possest, nichts besonderes sein (C 122: non potest esse idem totum et aliquid). Gott löst sich nicht auf in die Fülle der Besonderheiten, noch steht er neben ihnen als eine Besonderheit, sondern er setzt und trägt jegliches in sich (C 126).

Nicht minder werden alle Wunder abgewiesen. Der Protest gegen jeden wundertätigen Eingriff Gottes steckt schon in dem Begriffe des non aliud. Ist Gott alles, was sein kann, so kann eben auch nichts anders, als was und wie es ist, sein. Geschähe Anderes, so wäre Gott nicht er selbst.

„Sein Will’ und Tat ist, was ist, was sein kann, was da geschehen muß

. . . .

Was er nicht will, bleibt zu wollen ihm stets unmöglich.
Wie er nicht ist, kann er nimmer sein und erscheinen.
Denn nicht Gott sein müßt’ er ja sonst und sich selber verneinen“[1].

---

[1] C 134. Ebenso C 111:
„Siehe, das Schicksal ist ja selbst der göttliche Wille
Anderes, als geschieht, kann durch ihn nimmer geschehen;
Denn ein anderes, als er ist, kann
nimmer er selbst sein“ (non aliud).

Die Lehre von der restlosen, überall notwendigen und in allen Existenzen ausgeprägten Gottesentfaltung vernichtet nicht zuletzt unseren anthropocentrischen Dünkel. Jede Existenz, auch diejenige des scheinbar geringsten Dinges, ist ja Gottes Entfaltung. Es ist dieselbe Seinsmacht des possest, die ebenso viel in ihm, wie in uns aufgeschlossen ist, und von der es andererseits ebensoweit, wie wir, absteht.

Kein Ding sei Gott näher als ein anderes, hatte schon Nikolaus gelehrt. Er sei so die obere Grenze von allem, daß alles ohne Vergleich unter ihn sinke und in den Wundern seiner Maximität sogar noch alles Kleiner-als-er-sein erdrückt werde. Ob etwas Ameise oder Löwe oder Mensch sei, gegen Gottes Klein-Großheit verschwinde alles in gleicher Weise. Aber wiederum: diese Klein-Großheit ist der zentrale Enthalt aller Wesen und ist, nach der Interpretation Brunos, in jedem, im Steine so gut wie in Menschen oder Pflanzen, entwickelt. Aus allem Sein grüßt göttliche Art, und darum ist alles mit einander blutsverwandt, alles vertraut und verschwistert.

So bricht bei Bruno ein neues Gefühl, das Gefühl der Verwandtschaft mit den Dingen, erstmalig durch. Sie sind nicht mehr ein totes, befremdliches Nichtich, noch ein minderwertiges Unterich, sondern lebensvolle Gottesrätsel wie wir. Hinter jedem steht dasselbe unendliche Geheimnis, die Tiefe seines Wesens ist auch die Tiefe unseres Wesens. „Das Ding sei so winzig wie es wolle. Es hat einen Teil geistiger Substanz in sich, der, wenn er ein geeignetes Substrat findet, dahin strebt, eine Pflanze, ein Tier usw. zu werden“ (R 82). Vielmehr, es ist die ganze geistige

Substanz, der ganze göttliche Enthalt, der in jedem Dinge ist, nämlich unentfaltet nach zahllosen anderen Weisen, entfaltet aber nach der Weise, oder den Weisen, wie das Ding ist. Nicht nur im Menschen seien, wie man früher so einseitig gelehrt hatte, Dinge enthalten. Alles — auch dies ein cusanischer Gedanke — sei in allem, wenn auch nicht vollständig und auf alle Weise (R 171).

Mit seinem neuen Weltbilde gräbt Bruno endlich aller Rückkehrlehre den Boden ab. Ist in jedem Dinge Gott real entfaltet, so wird es Torheit zu meinen, daß sich die Dinge von Gott abgekehrt und entfernt haben, daß er nur im Anfange der Zeit alles in allem gewesen sei und sich das Einssein mit der göttlichen Einheit erst am Ende der Zeit wiederherstelle. Vielmehr ist das unendliche Zentrum ungemindert überall, nicht nur ist es überall die Mitte des Raumes, sondern auch der Zeit.

Wo etwas ist, hörten wir soeben, ist Gott. Nicht aber so, müssen wir hinzufügen, daß er in diesem Etwas aufginge. „Erhaben über jedes besondere Sein ist er ewiglich in ihm“ (C 136). Ebensogut ist er in jedem anderen Etwas, und auch darin, daß Etwas neben Etwas sein kann, ist er. Durch seine allesseiende Einheit kommt es ja, daß das Viele nicht auseinanderfällt, daß es keinen bloßen Haufen ausmacht, sondern einen gegliederten Organismus bildet, darin jedes mit jedem zusammenhängt[1]. Wie alle Dinge blutsverwandt sind, in allem das Universum ist, so sind sie auch alle im Universum, d. h. „auf eines hingewendet“, sie sind in einheitlichen Bezieh-

[1] R 126: „Das, was alles ist, was es sein kann, bildet eine Einheit, die in ihrem Sein alles Sein umfaßt.“ Auch dieser Gedanke ist cusanisch.

ungen auf einander bezogen und von solcher Einheitlichkeit getragen (R 173). Entfaltet aus der göttlichen Einheit, ruhen sie, in tausend lebendigen Stimmen symphonisch einander formend und ergänzend, in der göttlichen Einheit[1].

Überwindet die Macht des possest alles Nebeneinander, so ist in ihr auch alles Nacheinander überwunden. Ohne sie gäbe es nur dahinhuschende Dingaugenblicke. Was sich in der Zeit folgte, klaffte auseinander, es wäre wie in einer Perlenschnur, bei der, mit der Einreihung jeder neuen Perle, jede vorangehende zerplatzte. Die Dinge setzten sich nicht, beharrend oder sich verändernd, durch die Zeit fort, sondern jeder neue Zeitteil brächte eine völlige Neuschöpfung mit sich. Gottes Einheit dagegen macht, daß das Wesen der Dinge durch den Wechsel der Zeit hindurch zusammenhält. Er ist jederzeit dasselbe Ding in aller Zeit. „Da ist die Sonne. Sie ist nicht alles, was die Sonne sein kann, sie ist nicht überall wo die Sonne sein kann. Denn wenn sie im Osten über der Erde aufgeht, geht sie nicht im Westen unter und steht auch nicht zu Mittag im Süden, noch in einer anderen Himmelsgegend. Wenn wir nun die Art darlegen wollen, in der Gott die Sonne ist, so müssen wir sagen, weil er alles ist, was er sein kann, daß er zugleich im Osten, Westen, Süden, Norden und an jedem beliebigen Punkte des Erdenrundes ist“ (R 128). So ist aber Gott nicht nur ganz die Sonne, sondern ganz alles zusammen, „die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, das Leben aller Leben, die Seele aller Seelen, das Wesen allen Wesens“

[1] „Strömt Lebenslust aus allen Dingen, dem größten wie dem kleinsten Stern, doch alles Streben, alles Ringen ist ew’ge Ruh in Gott dem Herrn“ (Goethe).

(R 130). Seine Koinzidenz-Natur (Klein-Großheit) und ihre Entfaltung ist das gewaltigste Mysterium. Sie macht jedes Ding zur Einheit, einigt alle Dinge zu einem lebensvollen Ganzen und ist in allen Dingen dieselbe Einheit. „Was sonst widersprechend und entgegengesetzt ist, ist in ihm eins und dasselbe und jegliches Ding ist in ihm dasselbe“ (ib.). „Diejenigen Philosophen“, triumphiert Bruno, „haben ihre Freundin, die Weisheit, gefunden, welche diese Einheit gefunden haben“ (R 173).

Haben sie die Einheit auch wirklich gefunden? Ist es noch Gott, der in jedem Dinge ist? „Ich suchte draußen dich im Sinnenland, doch du bist immer in dem Geisteshaus.“ Bis jetzt ist Bruno auf seinem Gedankenwege, die Unendlichkeit des possest, die ihn Cusanas sehen gelehrt hatte, und die extensive Unendlichkeit des Universums, die er gesehen hatte, unmittelbar in das Verhältnis von Enthalt und Entfaltung zu setzen, mit jauchzender Lust immer weiter gestürmt; als hätte ihn niemals der herbe Mund des deutschen Denkers gesprochen, den es auch lockte, in den sinnfälligen Dingen die entfaltete Wahrheit zu schauen, der aber umkehrte, weil er im Antlitze der Wahrheit die Züge geistiger Ewigkeitstiefe erkannte. Bruno hat die warnende Stimme vernommen, und die inneren Schwierigkeiten, in die er sich schon verstrickt hat, und noch mehr verstrickt, lassen sie ihn immer wieder hören. Sein eigenes System wird, logisch betrachtet, zu einer coincidentia oppositorum.

In jedem Dinge soll sich das göttliche possest entfalten. Aber wenn dieses alles ist, was es sein kann, wie kann sich seine Seinsmacht in irgend einem Dinge wiederfinden, das niemals alles ist, was es sein kann? „Der Mensch ist das, was er sein kann,

aber er ist nicht alles, was er sein kann. Der Stein ist nicht alles das, was er sein kann, denn er ist kein Kalk, kein Gefäß, kein Staub, kein Kraut“ (R 126). Stockt denn in den Dingen die göttliche Entfaltungsmacht, die doch unaufhaltsam ist und erst die Dinge aus sich heraus setzt, wird sie in ihnen durch irgend etwas beschränkt? So daß von ihr in den einen Dingen nach dieser, in den andern Dingen nach jener Richtung Unentfaltetes zurückbleibt?

Zwei Wege bieten sich, über die Schwierigkeit hinwegzukommen. Beide schlägt der italienische Denker ein. Den ersten und einfachsten beschreitet seine Erklärung „nicht in den einzelnen Dingen, sondern in ihnen zusammen sei Gott entfaltet.“ Es sei ein Wahn, die Dinge als einzelne zu nehmen. Eine große Einheit, das Universum, hat sich in ihnen auseinandergelegt, und dieses zeige alle Seinsmacht des possest. Das Universum ist, wie Bruno (R 166) ganz in eleatischer Weise dartut, eins, unendlich, unbeweglich. Es bewegt sich im Raum nicht, weil es außer sich nichts hat, wohin es sich begeben könnte; denn es ist eben alles. Es entsteht nicht, weil es kein anderes Sein gibt, das es begehren oder erwarten könnte; denn es hat alles Sein. Es vergeht nicht, weil es nichts anderes gibt, in das es sich verwandeln könnte; denn es ist selbst alles. Es hat keinen größeren und keinen kleineren Teil; denn dem Verhältnis des Unendlichen nähert sich ein noch so viel größerer Teil nicht mehr als ein anderer, noch so viel kleinerer; darum man nicht von Teilen des Unendlichen, sondern nur von Teilen im Unendlichen sprechen kann (R 168, 177). Ebenso ist in der unendlichen Dauer die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschie-

den. Auch qualitativ rückt man ihm nicht näher, wenn man Sonne oder Mond, als wenn man Mensch oder Ameise ist (R 169). Ist also im Unendlichen alles ununterschieden, umfaßt es vollständig das ganze Sein und alle Arten des Seins (R 171), so ist es notwendig, alles, was es sein kann, sein Vermögen ist gleich seiner Wirklichkeit.

Alle Formen, Gestalten und Glieder sind in ihm ungeschieden und gleichsam zusammengehäuft (R 175/6). Die Scheidung und Entwirrung, die sich im Hervortreten der einzelnen Dinge, in den wahrgenommenen Unterschieden der Körper, zeigt, setzt nur die Eigenschaften, Unterschiede, Accidentien, Gestaltungen in volle Wirklichkeit um. Wir haben darin nur ein verschiedenes Äußeres derselben Substanz, ein höchst hinfälliges, bewegliches, vergängliches Äußeres, es handelt sich hier nicht um Seiendes und Sein, sondern nur um Bedingung und Umstand des Seienden und Seins (R 176 f.), nicht um besondere Substanzen, sondern um die Substanz im besonderen, um Unterschiede an ihr, um modi, Beziehungen und Formen (R 183). Gewisse Accidentien der Substanz bewirken hier eine Vervielfältigung der Substanz (R 184).

Man gewahrt deutlich Brunos Neigung, die Dinge als bloße Modi in dem einen Seienden verschwinden zu lassen, ähnlich wie später Spinoza unter seinen Modis nur die wesenlose Oberfläche seiner Substanz verstand. Der Nolaner kann sich unmöglich anders äußern, wenigstens nicht in diesem Zusammenhange. Ließe er die Dinge wirklich als volle, daseinskräftige Entfaltungen des Substanz-seienden Universums gelten, so hörte letzteres unweigerlich auf Substanz zu sein. Es büßte die Gottesartung ein und stünde nicht als seiende Einheit, sondern nur noch als Haufen

vor uns. Denn nur unentfaltet kann es das possest sein (R 126). Nur „diejenige Einheit", lesen wir ausdrücklich, „ist alles, die nicht entfaltet ist, nicht unter dem Gesetze der zahlenmäßigen Verteilung und Unterscheidung steht" (R 192, vgl. 177/8). Wohl hatte uns früher der Philosoph zugerufen, daß es nichts an Gott gebe, was nicht entfaltet sei. Aber andererseits, gibt es nur einen entfalteten Gott, so gibt es, wenn nämlich Dinge die Gottesentfaltung sein sollen, nur Dinge und keinen Gott mehr. Gott spukt dann, nach Baaders Wort, nur noch als Gespenst seiner aufgegebenen Totalität in der Kreatur. Jedem Dinge bleibt ja die Seinsmacht, die wir im Begriffe des possest denken, ewig versagt.

Läßt sich Gott nicht in den entfalteten Dingen finden, soll er auch kein zurückgezogenes Sein für sich behalten, so können allerdings die Dinge gar nicht wirklich aus ihm herauskommend gedacht werden, sondern man muß annehmen, daß sie mit ihm in seinem unentfalteten Sein zurückgezogen seien. Die Vielheit und Verschiedenheit, die wir wahrnehmen, bedeutet nicht die Differenzierung in wesenhafte Individualitäten, sondern ist nur das flüchtige Wellenkräuseln auf der Oberfläche eines unendlichen Meeres[1].

Wir merken, eines von beiden, die Realität der Dinge oder die Göttlichkeit des Universums, muß geopfert werden. Soll letzteres Einheit, possest, coincidentia oppositorum bleiben, so darf es nicht in den Reichtum von Dingwirklichkeiten entfaltet sein. Es gibt dann bloße Modi, von denen das univer-

[1] R 86: „Es wechseln und vergehen die äußeren Formen." Vgl. R 90, 172.

sal Wirkende so wenig, wie mit ihnen leidet (R 76)[1]. Ist aber das Universum entfaltet, in die reale Vielheit von Dingunterschieden aufgelöst, vervielfältigt, zerstreut (R 126), so weicht von ihm die Göttlichkeit.

Auch Bruno kann sich dieser Alternative nicht entziehen. Um die Göttlichkeit des Universums zu retten, versuchte er es mit der Wesenlosigkeit der Dingexistenzen. Sie sollten nicht seine Teile, sondern Teile in ihm zu sein. Aber gerade für Bruno glänzen die Dinge in bunter, freudiger Mannigfaltigkeit, unendlichen Reichtum des Seins sieht er ihnen verstreut, überall pulsiert in ihnen eigenes, differenziertes Leben. Damit zerbricht die übergeordnete Substanznatur des Universums, die Stimme des Cusaners beginnt zu tönen. Die Resignation der negativen Theologie, die tapfere Weisheit der docta ignorantia, drängt sich für Augenblicke auch in den Mund des Italieners. Das Universum erkennen heiße von dem Wesen und der Substanz des ersten Prinzips nicht das mindeste erkennen, da es nur hieße, die Accidentien der Accidentien erkennen (R 65, vgl. R 130). Das Universum sei nur ein Schatten der ersten Wirklichkeit, weil keiner seiner Teile alles sei, was er sein könne (R 126)[2].

Indessen der Gedanke der Gottdingheit hielt unsern Denker zu sehr gepackt. Er kommt von ihm in Wahrheit nicht los. Solche Gottdingheit läßt sich einmal behaupten, indem man die Gleichung Gott = Universum (Gott-Natur) aufstellt. Man denkt sich dann

---

[1] Sp. 113: „Das universal Wirkende ist nicht bestimmt durch die einzelnen Räume, Subjekte, Zeiten und Qualitäten."

[2] Auch Clemens „G. Bruno und Nicolaus von Cusa" (Bonn 1847) weist darauf hin, daß Bruno gelegentlich mit Nicolaus die privative Unendlichkeit des Alls von der negativen Unendlichkeit Gottes unterscheidet.

die Allgegenwart des possest statisch im Zugleich entfaltet. Zwar entfaltet sie sich in keinem Teile der Materie völlig, andererseits gibt es keine Wirklichkeit, die sie nicht irgendwo, in irgend einem Teile der Materie erreicht hätte[1]. Im Ganzen des Universums ist jegliche Möglichkeit aus dem Seinkönnen in irgend ein wirkliches Dasein getreten.

Die Gottdingheit läßt sich noch anders vorstellen, nämlich als „Gott in den Einzeldingen". Statt als flüchtige „Modi" einer rätselhaften Welteinheit hinter ihnen zu erscheinen, werden jetzt die Dinge zu scharf charakterisierten und individualisierten „Monaden", so wie sich die unendliche Zahlenmacht in der Reihe der Kardinalzahlen in unzähligen, klar unterschiedenen Exemplaren verwirklicht hat. Jedes Individuum, heißt es geradezu, bildet selber eine Zahl in der Zahlenreihe von Verschiedenheiten, die aus den Gegensätzen entstehen (R 172, 183 Sp. 14, C 110).

Es gibt nach dieser Wendung keine unfaßbare Gott-Natur mehr, die von dem Einzeldasein der Dinge verschieden wäre. Die Natur ist „Gott in den Dingen" (Sp. 284), so viele Male Gott, als es Dinge gibt. In jedem Dinge nämlich entfaltet das possest seine ganze Macht, jetzt aber nicht mehr statisch, sondern dynamisch, nicht im Zugleich durch die Materie verschiedener Dinge, sondern im Nacheinander an der Materie desselben Dinges. Die Dinge oder Monaden werden jetzt mit unendlicher Entwicklungsmöglichkeit geschmückt. In jedem ist immer das ganze possest (richtiger: nicht das ganze

[1] R 90: „Das primäre Sein erfüllt als ein und dasselbe, aber nicht auf ein und dieselbe Weise das All". R 82, 85, 90: „Nicht jedes Substrat ist geeignet für jede Form". C 159: „Die Gottheit teilt sich nach der Fassungskraft mit".

ssest, sondern das ganze posse), aber es ist in i niemals in demselben Augenblicke allseitig entfaltet. Nur nach und nach tritt an den Dingen jetzt diese, jetzt jene Seite im unendlichen Vermögen des possest in Wirklichkeit (aus dem posse in das est). Die strebende Göttlichkeit oder das innere Wesen jedes Dinges besteht gerade darin, daß in seiner Wirklichkeit während eines unendlichen Zeitverlaufs alle Seiten des possest sukzessive erschienen sein werden (R 126, 149). Die Göttlichkeit bedeutet hier nicht mehr, daß etwas alles ist, aber daß jedes alles wird, was im unendlichen Reichtum des Seinkönnens enthalten ist. Gott ist nicht, aber wird, wo immer es Seiendes gibt. Hatte Eckehart gelehrt, daß Gott in jedem Ding physisch sei, aber nur in Menschenseelen geistig geboren werde, so bekennt Bruno einen Gott, freilich einen Gott wesentlich anderer Art, der in allen Dingen wird.

Rein und ungebrochen tritt uns dies Bekenntnis entgegen, wenn wir von der „Vernunft, die alles wird" hören (R 73), oder von der „Materie, die durch die Tätigkeit des wirkenden, aktiven Naturprinzips alle Formen erhalten kann" (R 107), oder wenn Bruno die Meinung des Anaxagoras zitiert, daß alles in allem sei, darum alles aus allem werden könne (R 83, vgl. 153, 171). Jede Substanz habe zu ihrer Dauer die Ewigkeit, zu ihrem Orte die Unermeßlichkeit, zu ihrer Form die Allgestaltigkeit (Clemens 220). „Wir selbst und die Dinge, die wir unser nennen, kommen und schwinden und kehren wieder, und es ist kein Ding, das uns nicht fremd wird, kein fremdes, das uns nicht zu eigen wird"[1]. Alle Seelen seien im

[1] Zitat aus Alois Riehl „G. Bruno"[2] S. 24: „Wüßte eine Seele, die mit den Werkzeugen des Körpers eines Pferdes ausgestattet ist, daß ihr die Werkzeuge des mensch-

Übergange zu einem anderen Dasein begriffen (S ; 48). Wer früher noch nicht Zeus war, sei heu[illegible] Zeus geworden, und werde auch wieder aufhör[illegible] Zeus zu sein (Sp. 14).

Mit Vergeltungs- und Seelenwanderungsideen hat solche Seelenwandlungslehre nichts zu tun. Weil sie vielmehr jenen widerspricht, will sie Bruno den Augen der Menge am liebsten nicht ausgesetzt wissen. Viel mehr Verwunderung, was aus einem noch alles werden kann, als Furcht vor Höllen oder Sehnsucht nach Himmeln löst sie aus. „Immer wechselnd, fest sich haltend, nah und fern, fern und nah, so gestaltend, umgestaltend zum Erstaunen bin ich da“ (Goethe). Diese Vorstellung bleibt rein metaphyisch orientiert. Darauf zielt sie, daß die Materie, in der das göttliche possest gegenwärtig ist, durch die Entfaltungsmacht des letzteren von einer Gestalt zur anderen sukzessive getrieben wird, weil sie nicht alle Formen zugleich annehmen kann[1]. Gott ist hiernach nicht das Universum

lichen Körpers und aller übrigen Körper der Reihe nach oder durcheinander zukommen würden, so würde sie sich nicht betrüben. Eine weise Seele fürchtet den Tod nicht, ja sie verlangt sogar bisweilen freiwillig danach“ (Clemens 220). „Wie die Einzelwesen einerseits ihrer Substanz, ihrem Seinsgrunde und ihrer Natur nach eins sind, durchlaufen sie, nach der Zahl, die sie darstellen, unzählige Wechselfälle und Verschiedenheiten der Bewegung und Veränderung“ (Sp. 13 f.).

[1] Sp. 114: „Es gibt keine Zahl, in der die Einheit nicht wesenhafter enthalten ist, als die Zahl selber“. Darum zwingt die alles seiende Einheit auch jede besondere Zahl zu jeder besonderen Zahl zu werden. R 91: „Die Form wird durch die Materie gezwungen, ein einzelnes Individuum hervorzubringen und durch die Form die Materie, ihre Gestaltungen zu wechseln“. Das Bestreben, suum esse conservare, entspringt aus der zeitweisen Einschränkung der Form auf diese bestimmte Materie und der Begrenzung der Materie durch diese bestimmte Form

um uns, sondern in uns (Sp. 22), das sich an numerisch der gleichen Materie in der Zeitunendlichkeit entfaltet, wie jenes äußere an numerisch verschiedenen Materien in der Raumunendlichkeit.

Freilich, so wenig wie sich das Gottsein des Universums, läßt sich das Gottsein der Individuen durchführen. Es könnte auf den ersten Anblick scheinen, als wäre Gott vielleicht dasjenige, was im Individuum noch unentfaltet zurückgeblieben ist. Indessen, das possest ist alles Seinkönnende entfaltet, und wirklich gilt ja jede Monade als das individuelle Gegenbild einer bestimmten Zahl und damit als eigentümliches, göttliches Entfaltungsprinzip. Trotzdem erreicht die Monade niemals volle Entfaltung, wenn es ihr auch gegeben ist, alle möglichen Gestaltungen zu durchlaufen. Denn niemals nimmt sie alle zugleich an, immer wird sie nur aus etwas besonderem zu etwas anderem besonderem getrieben. Jedesmal, wenn sie neue Bestimmtheiten annimmt, muß sie frühere Bestimmtheiten, z. B. ihr früheres Zeussein, verlieren. So wird sie Pferd, Mensch, Pflanze, Muschel, vielleicht auf einem „höheren" Stern ein „höherer" Geist (wenn Bruno so sagen dürfte), aber niemals zeigt sich in ihr die volle Verwirklichung aller Besonderheiten. Immer fehlt ihr am Gottsein gerade das, was sie jetzt nicht mehr ist, oder noch nicht ist. Sie bleibt Ding, irgend ein Ding, nicht Wirklichkeit und Vermögen, sondern Mangel und Unvermögen (R 127), auch wenn sie sukzessive alle Dinge wird.

Kurz, es bleibt dabei, daß „das Prinzip keines der durch dasselbe gesetzten Dinge sein kann" (R 189).

---

und ermöglicht sich durch das Schwinden jeder Erinnerung an unsere früheren, anderen Existenzformen (Sp. 48). Vgl. Clemens 219.

Die Formel „Gott in den Dingen" läuft darauf hinaus, daß es nur noch Dinglichkeit und keine Göttlichkeit (possest, das Immer- und Zugleich-Entfaltetsein alles Möglichen) gibt. Gott verschwindet in den Monaden, wie bei der Kosmologie des Alleinheitpantheismus die Modi in der Substanz (die Dinglichkeit in der Göttlichkeit) verschwunden waren.

Im Grunde verschwinden auch die Unterschiede der Monaden gegen einander. Wenn jede alles wird, ist jede dasselbe, was ich bin, nur in einem anderen Stadium. In jeder steht Geist von mir vor mir. Kein Ding, in dem mich nicht mein vergangenes oder künftiges Sein anblickte. Indem es Dinge um mich gibt, geistet meine eigene Vergangenheit oder Zukunft gespenstisch neben mir.

Über dem Scheitern auch dieser monadistischen Vorstellung, wie sich Göttlichkeit in den Dingen durchsetze, erwachen in Bruno Reminiszenzen anderer Art, gleich den Reminiszenzen der negativen Philosophie, die seinen pantheistischen Gottweltstraum störte. Nicht daß man alle Dinge, sondern daß man „höhere" Dinge werde, bedeutet ihm auf einmal Vergöttlichung, und in die Lehre von der Monadenwandlung brechen auf einmal Vergeltungsideen[1]. Die Gattungen der Wesen sollen in Stufen gegliedert

---

[1] Sp. 21: „Der eselhafte, pferdeartige, schweinemäßige, adlerhafte Gesichtsausdruck verschiedener Menschen weise auf ihre vergangene oder künftige Existenz hin, der sie verfallen müssen, „wofern sie sich nicht noch durch Mäßigung ihrer jetzigen Triebe, durch Betrachtung und andere Tugenden oder auch durch andere Fehler verändern und umbilden". Vgl. Sp. 19: „Die höchste Gerechtigkeit, die über und in allen Wesen waltet, fügt es, daß die Seele zufolge unordentlicher sündhafter Begierden entweder in der gleichen oder gar in einen anderen qualvolleren und unedleren Körper herabsteigen muß".

sein (R 12), jedes Ding wandele sich von der niedersten Stufe der Natur zur höchsten empor (R 176). Sonderlich sei es die Aufgabe des Menschen, sich von dem tierischen Dasein der Urzeit zu entfernen und dem göttlichen Sein anzunähern (Sp. 236). Wie die fehlenden Seelen in Tierleiber zurück müssen, wandern andere wieder in Menschenleiber und werden Helden, Dichter, Denker. Noch andere steigen zu höheren Sternen empor (Sp. 21). Das Höchste werden die selbstschöpferischen Künstler und Helden, die, getrieben von der Liebe zur Idee und zu hellerer Einsicht und höherer Denkkraft entflammt, nicht bloß den Geist der Gottheit *haben*, sondern göttlichen Geistes *sind*[1]. Das Zugeständnis, daß Göttlichkeit im Durchbrechen geistigen Lebens, nicht im Allessein oder Alleswerden besteht, drängt sich uns hier entgegen. Aber aus dem Fundament von Brunos eigener Philosophie grünt es nicht.

Dies Fundament ist falsch gelegt worden. Erinnern wir uns, zurückschauend noch einmal, was alle Schwierigkeiten und Widersprüche bei Bruno verursacht. Sie gründen in dem Fangballspiele, das er mit dem Begriffe der Materie treibt. Erst spaltet er das possest des Cusaners dialektisch in einen aktiven und einen passiven Bestandteil. Die unendliche Wirklichkeit fordere ein unendliches Vermögen, das sich mit ihr, als ihre andere Seite, decke. Soll dieses unendliche Werdenkönnen der Seinsmacht des possest logisch richtig entsprechen, so muß es nicht nur *universale* Werdemacht sein, sondern es muß auch die Macht sein, alles *zugleich* zu werden, wie das possest alles zugleich *ist*. Einen solchen Begriff von Materie gab es bis dahin in der ganzen Philoso-

[1] Von *Riehl* a. a. O. S. 31, aus den Gesprächen „über den heroischen Enthusiasmus“ zitiert.

phie nicht. Die Dingmaterie, wie sie Aristoteles gezeichnet hatte, galt freilich auch als Fähigkeit, allerlei zu werden, aber nicht alles zugleich. Im Gegenteil, die Einschränkung, daß sie in jedem Augenblicke nur einer bestimmten Form (oder einer bestimmten Kombination von Formen) zugänglich ist, gehört zum Wesen der aristotelischen Materie. Verschiedene Formen (bezw. Formkombinationen) kann sie nur im Nacheinander annehmen, indem sie durch irgendwelche Ursachen gezwungen wird, in neue Gestaltungen, unter dem Verluste bisheriger, einzugehen. Durch die unvermeidliche Beschränktheit dieses materiellen Substrats erklärt sich der Wechsel und die Veränderung aller Dinge.

Welcher Widersinn, daß mit dieser aristotelischen Dingmaterie Brunos Gottesmaterie zusammenfließen sollte! Aber statt daß der italienische Denker fragt, wo die Dingmaterie neben der Gottesmaterie herkomme, schillert ihm auf einmal das eine mit dem Lichte des anderen[1]! Nun findet die Seinsmacht des possest keine Materie mehr in sich, an der sich der unbegrenzte Formenreichtum in jedem Punkte

[1] Über Dingmaterie R 127: „Die Dinge sind nicht alles, was sie sein können, und werden zu dem, was sie sein können, gezwungen. Daher büßen sie das eine Sein ein, um das andere zu erhalten. Zuweilen aber vermischt sich das eine Sein mit dem anderen, und zuweilen sind sie verkümmert, mangelhaft und verstümmelt, infolge der Unverträglichkeit des einen Seins mit dem anderen und der gleichzeitigen Inanspruchnahme der Materie durch dieses wie jenes“. Hieraus will Bruno die Mängel und Gebrechen in der Welt erklären. R 126: „In den Dingen ist das Vermögen nicht gleich der Wirklichkeit, weil es immer auf eine Wirklichkeit beschränkt ist. Wenn es dennoch in jede Form und jede Wirklichkeit eingeht, geschieht das vermittels gewisser Bestimmungen und so, daß das eine Sein auf das andere in bestimmten Ordnungen

zugleich entfaltet. Dieser Reichtum erscheint, sei es im Nebeneinander unendlicher Räume (Universum) oder im Nacheinander unendlicher Zeiten (Monas) auseinandergezogen[1]. Hier wie dort verfließt die göttliche Art, und es verbleibt nur das Gepräge der Dinglichkeit.

B. Weltseele. Die pantheistische Religiosität.

Allein Brunos Pantheismus versucht sich, chamäleonartig, in einer letzten, abermals neuen Wendung. Bisher hatten wir von der Gottmaterie gehört. War aber nicht dieses „unendliche Vermögen" mit „unendlicher Aktivität" verschwistert gedacht? Welche Rolle spielt letztere in der Philosophie des Nolaners?

Auch sie mußte, nachdem sich die Materialität in Gott zum Substrate für das Werden aller Dinge umgewandelt hatte, notwendig Weltbeziehung annehmen. Bruno deutet jenes aktive Prinzip im göttlichen possest als „Weltseele". Sie ist, als Inbegriff alles Seins, aller Formen (R 104), von dem unendlichen Werdevermögen, der unendlichen passiven Kraft nur logisch verschieden. Gibt es doch kein Sein ohne Seinkönnen (R 125). Das eine schließt das andere ein, jedes Vermögen und jede Wirklichkeit sind im possest nicht nur vereint, sondern eins (R 126, 130, 132). Diese Zusammengehörigkeit von

folgt"; vgl. R 171: „auseinandergewickelt, zerstreut, vielfach."

Über Gottmaterie R 146. Im besonderen lesen wir S. 149: „In den ewigen Dingen ist die Materie alles was sie sein kann, einmal, immer und zugleich; in den endlichen zu wiederholten Malen, zu verschiedenen Zeiten und in bestimmter Aufeinanderfolge." Vgl. R 150: „Was alle Arten der Abmessung hat, hat keine bestimmte."

[1] R 154: „In der Monas wird die Materie alles und in Gott ist sie alles."

Weltseele und Materialität im obersten Prinzip spiegelt sich auch in der Welt der Dinge. Keines, das nicht eine Seele und ein Lebensprinzip hätte, wenn auch nicht jedes ein Lebewesen sei (R 79, 81). Noch in Steinen und Juwelen schlummere ein symbolisches Prinzip des Lebens (R 83). Umgekehrt ist auch jede Form von Materie begleitet, eine Seele ohne (unkörperliches) Substrat gibt es nicht, ja nicht einmal ohne stoffliche Betätigungssphäre könne jemals eine Seele sein (R 88, 148).

Wohlgemerkt! Bruno denkt, wenn er von der Materialität des Werdenkönnens spricht, an keine ausgedehnte Körperlichkeit. Letzteren Sinn gewann der Begriff der Materie erst später. Bei Bruno dunkelt, wenn er das aktive und das passive Prinzip, die seelische Seins- und die materielle Werdekraft zusammenfallen läßt, kein Widerspruch. Vielmehr muß er die Identität dieser beiden Seiten des possest, die er nur dialektisch auseinander gehalten hatte, aussprechen. Inkonsequent wäre es, wollte er zwischen ihnen irgendwie dualistisch unterscheiden.

Wohl aber umwöbe sich die Identitätsbehauptung des Nolaners sofort mit heillosen Schwierigkeiten, wenn man sie festzuhalten versuchte, ohne seinen Materienbegriff festzuhalten. Vergröberte man diesen speziell zu körperlichem Sein, so entwiche sofort Brunos Identität des dialektisch Unterschiedenen. Statt der Selbigkeit von unendlicher Seins- und unendlicher Werdemacht (von Weltseele und Weltmaterie, absoluter Aktivität und absoluter Passivität) träte die Selbigkeit von unausgedehntem mit ausgedehntem Sein! Solche denke mit Spinoza aus, wer kann! Denn wunderlich genug hat es sich gefügt, daß er, zu spät, Brunos Identitätslehre mit voller Strenge durchzuführen versuchte, als ihr ein verwandelter

Begriff der Materie bereits mit aller Entschiedenheit widerstritt; während dagegen Bruno selbst, der das Recht und die Pflicht der Identitätsbehauptung hatte, sich von ihr je länger um so mehr ins Dualistische entfernte. Bei ihm zerbricht mit seiner Äußerung über die Weltseele nämlich immer sichtlicher die Identität, und er gleitet in Dualismus.

Die Weltseele, hören wir, wirke vermittels der universalen Vernunft (R 70). Diese, die alles schaffe, sei von der Vernunft der Einzeldinge, die alles werde, verschieden (R 73). Der Zweck, den sich die wirkende, universale Vernunft setze, sei die Vollkommenheit des Universums. Sie bestehe darin, daß in den verschiedenen Teilen der Materie (also räumlich neben einander) alle Formen aktuelle Existenz haben. An diesem Zwecke erfreue und ergötze sich die Vernunft und werde, als Denkerin aller Formen (R 74. 104), nicht müde, sie aus der Materie, die alle Form enthalte (R 116), hervorzurufen (R 74)[1]. Ohne ein Teil der hervorgebrachten Dinge zu sein, verhalte sie sich hierbei wie ein innerer Künstler, der nicht auf die Materie und außerhalb ihrer wirke, sondern Materie und Form von innen bilde (R 72 f.). Sie sei daher zugleich innerer und äußerer Teil des Universums, gleich einem Steuermann, der sich mit dem Schiffe bewege und es doch, als eine von ihm verschiedene Kraft, leite und regiere (R 76). Während sie weder von noch mit den Dingen leide, sei sie überall in ihnen gegenwärtig. So ergebe sich die Allbelebtheit des Universums (R 78). Von Vernunft, Geist, Seele, Leben sei alles durchdrungen. Den Schoß der Materie in verschiedenen Graden anfüllend, bewegen sie diese und überwinden vielmehr sie, als daß sie

[1] R 79: „Es gibt keine Form, die nicht von der Seele hervorgebracht wird.“

von ihr überwunden werden. Denn die geistige Substanz könne von der materiellen nicht bewältigt werden, sondern bewältige diese (R 84 f., 188).

Deutlicher kann der Dualismus nicht ausgesprochen werden. Zugleich verliert Brunos Immanenzphilosophie ihren bisherigen Sinn, soweit sie überhaupt noch Sinn bewahrt.

Das possest und seine Entfaltungen: hier webte und lebte die Seinsmacht des Prinzips in allem, worin sich das unendliche Können verwirklicht. Der Immanenzgedanke trat in einer eigentümlichen mathematischen Prägung auf, die der Philosophie des Altertums fremd war. Deutlich war dieser possest-Gedanke bisher das A und O von Brunos Pantheismus gewesen. Andererseits, die Seele als innerer Künstler, der in der Materie schafft und hervorbringt: dies paßt auf die aristotelische Entelechie[1], jenen künftigen Zweck, der die auf ihn angelegte Materie von innen her anzieht und nach sich hingestaltet; und es bedeutet eine völlig andere Immanenzvorstellung, die sich nicht einmal durchführen läßt, wenn man das Verhältnis von Form und Materie dualistisch beschreiben wollte.

Eben diese peripatetische Immanenzvorstellung schiebt sich bei Bruno für die kusanische ein. An Stelle des possest, das einheitlich alle seine Entfaltungen ist (wie die Gesetzlichkeit einer Gleichung unendlich viele einzelne Zahlenbeziehungen ausdrückt und beherrscht), oder wie die Wahrheit

[1] R 90: „Diese Form ist weder mit der Materie vermischt noch ihr anhaftend, sondern ihr immanent und innigst verbunden. Sie und die Materie begrenzen und bestimmen sich gegenseitig.“ R 153: „Die Materie nimmt nichts von außen an, sondern treibt alles aus ihrem Schoße hervor.“ R 158: „Die bewirkende Vernunft verleiht der Materie hervorbringende Kraft.“

eine ist (Sp. 120), tritt die aus der Scholastik wohlbekannte Ubiquität der Seele. Wie die Pflanzen-, Tier- und Menschenseele in allen Teilen des Leibes ganz und ungeteilt sei, so sei auch die Weltseele ganz im ganzen Weltall und ganz in jedem seiner Teile (R 75 u. ö.) Von dem kusanischen possest ist es undenkbar, daß es in irgend einer seiner Entfaltungen mehr oder weniger realisiert sei, als in einer anderen. Sind doch gegen seine Seinsfülle alle endlichen Qualitäten gleichwertig. Der Weltseele dagegen schreibt Bruno in anaxagoreischer Weise die Eigenschaft zu, den verschiedenen Dingen verschieden zugemessen zu sein[1]. Von ihr komme auch der einheitliche Zusammenschluß der Weltdinge, daß sie nicht in Haufen auseinanderfallen, sondern einen universalen Organismus bilden. „Die Seele ist überall die Regentin der Materie und die Herrscherin in den zusammengesetzten Dingen und bewirkt die Zusammensetzung und den Zusammenhang der Teile" (R 85, 105, Sp. 15)[2].

Wie sehr ist hier abermals der Standpunkt verengt! Das Prinzip der Ubiquität sagt ja nur, wie sich jede Seele zur ausgedehnten Körperlichkeit ihres Leibes, nicht wie sie sich zu andern Seelen verhält. Darum verstehen wir bei jener Weltseelenlehre

[1] R 188: „Man sieht, daß die unendliche Substanz in allen Dingen ganz sein kann, wenn auch in einigen auf endliche, in andern auf unendliche Weise, in diesen nach kleinerem, in jenen nach größerem Maßstabe." Vgl. R 85: Geist, Vernunft, Seele erfüllen in verschiedenem Grade die Materie.

[1] Heroici furori: „Die Seele ist nicht räumlich im Körper, hat nicht einen bestimmten Sitz, sondern ist die innerliche Form und der äußerliche Former, der die Glieder macht und diese Zusammensetzung von innen und außen gestaltet. Der Körper ist also vielmehr in der Seele."

allenfalls, wie es kommt, daß das körperliche Weltall einheitlich zusammenhält. Aber die Frage bleibt offen, ob und wie die unzähligen individuellen Seelen in der einheitlichen Seele des Alls befaßt sind. Bruno scheint an Ausflüsse, Einstrahlungen der Weltseele zu denken, die sich in quantitativ verschiedener Menge in die verschiedenen Teile der Materie gesenkt haben. Aber er bleibt uns hier eine genaue Fixierung und Lösung des Problems überhaupt schuldig. Genug, daß das Formprinzip, von dem es zuerst (R 162*e*3) schien, es solle durch dasjenige der Materie ganz verdrängt werden, schließlich als wunderbare Einheitskraft herangeholt und gefeiert wird.

Die Weltseele sei die Wirklichkeit von allem und das Vermögen von allem und alles in allem. Zugegeben, daß es zahllose Individuen gebe. Am Ende sei alles eins. Das Erkennen dieser Einheit sei der Zweck der Philosophie (R 154*e*5). Die aristotelische Physis (R 157), das stoische Pneuma (Inbegriff aller Formen (R 107)) in entmaterialisierter Gestalt stehen wieder auf, Anthropomorphismus und Psychologismus ziehen ein. Wir hören von einer hellsehenden Intelligenz (lumen cuncta videns Sp. 208 Anm., 114, 117), die jedem Dinge sein Wesen gebe (R 116), die sich selber nicht verborgen sei, wenn sie auch nicht reflektierend Erkennendes und Erkanntes in sich unterscheide (Sp. 207), deren ordnende und vorsehende Weisheit nicht den Dingen folge, sondern in und vor ihnen sei (Sp. 117)[1], die alle Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in einem einfachen und einzigen Willensakte bestimme (Sp. 112), indem sie die Einheit nach ihrem Wesen erkenne und darum alles wirken könne, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen

[1] Den gewöhnlichen Vorsehungsglauben geißelt Bruno mit grausamer Ironie; Sp. 107, 112; C 76 (Esellied).

(Sp. 114). Die Göttlichkeit ist aus den Dingen wieder in die Seele verlegt, aber nicht als überpsychisches geistiges Prinzip, das in den Seelenkräften geboren wird und sie durchlebt. Sie bedeutet nur ein mächtigere und umfassendere Seelenhaftigkeit als die unsere. Es handelt sich zwar um keinen extramundanen, leibesfreien Geist, wie in der populären christlichen Gotteslehre, sondern um eine (immundane) Weltseele, deren Leib das körperliche Universum ist. Aber nicht nur bleiben Eckeharts kühne Spekulationen in weiter Ferne, sondern auch der tiefe Gehalt der kusanischen possest-Lehre ist verflogen.

Brunos originale Tat war es, daß er die astronomische Unendlichkeit mit der intensiven Unendlichkeit des possest in eins schaute und von hier aus versucht hatte, die Dinge als Entfaltung einer göttlichen Einheit, die sie unentfaltet in sich hege, zu begreifen. Es hätte ja so sein können, daß sie explizierten, was jene impliziert. Gott-Universum in diesem Sinne, das war unzweifelhaft ein machtvoll lockender Gedanke[1]. Auf solcher Fährte sollte bald ein Größerer als Bruno weitergehen. Seine Weltseelenlehre aber erneuert nur alte, halb verschollene Theorien und bedeutet viel eher die Flucht vor jenem größeren Gedanken.

Gleichwohl ist gerade des Italieners Lehre von einer Gottheit, die die ganze Welt seelenartig als innere Ursache lebendig durchwebt, mehr gefeiert worden als die tiefere, daß Gott noch viel innerlicher

[1] Ganz richtig Clemens a. a. O. S. 5: Brunos Grundgedanke „ist der von der unendlichen Verwirklichung der unendlichen Macht im All, oder von der unendlichen Wirkung der unendlichen Ursache. Man könnte diesen Gedanken den Keim nennen, worin die ganze Denk- und Anschauungsweise Brunos beschlossen liegt."

die Welt als ihr mathematisches Prinzip aus sich entfaltet. Erstere wurde nach dem konsequenteren, aber starren Gesetzespantheismus Spinozas wie Aufatmen und Befreiung empfunden. Vielmehr man fing erst dann an, sich mit Spinozas seelentötendem Gotteskalkul stürmisch zu befreunden, als man meinte, ihn mit Hilfe des Weltseelengedankens vitalistisch interpretieren zu können.

„Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich den goldenen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!" (Goethe).

Freilich, die ganze metaphysische Gottdingheitslehre ist Traum und Schaum!

Sahen wir nicht schon bei Augustin die Erkenntnis durchbrechen, daß Gott und die Dinge keineswegs entfremdet sind? Dem geistesmächtigen Kirchenvater galten freilich mit besserem Rechte nicht die Dinge selbst als Gottes Entfaltungen, sondern jedes Ding habe über sich seine eigene Wahrheit. Eine Welt von Tatsachenwahrheiten sei in Gottes Urwahrheit enthalten. Daß sich Dinge, Geschehnisse und Beziehungen zwischen ihnen verwirklichen, sei das Hervortreten jener ihrer zeitlosen Wahrheit in der Zeit. Nur was geschieht, vergeht. Ewig aber gilt, daß an dieser Stelle der Zeit, nicht früher und nicht später, hier und nicht dort, ein solches Geschehen stattgefunden hat. Diese Wahrheit der Dinge, die immer war und immer bleibt, sieht Augustin in Gott verankert. Nicht aus den seienden Sachen, sondern aus den geltenden Tatsachen, nicht aus den individuellen Dingen, aber aus den individuellen Wahrheiten schien ihm das Antlitz der Gottheit.

Indessen, auch Augustin kannte nur eine fertige Göttlichkeit. Er würdigte zu wenig das Faktum, daß solche Wahrheitsgeltung in menschlichen Urteilen zur Erkenntnis wird. In sich selbst ist sie etwas Latentes, ohne Leben und Bewegung. Im Blitze des Erkennens dagegen gewinnt sie Leben und Seele. Könnte es nun überhaupt noch auf die fertige Göttlichkeit ankommen, sei es auf diese metaphysische Wahrheitsgeltung, nach der einzig Augustin, wie gebannt hingeblickt hatte, sei es auf jene andere, die nicht einmal als geltende, sondern als bloß seiende, in endloser Dinglichkeit vor uns ausgebreitet ist und an der sich Bruno berauscht? Hier klingen die tieferen Quellen der Eckehartschen Lehre. Das war ja das große Motiv des Kölner Mystikers, daß der in der Seele sich gebärende Gott mehr wahrhafter Gott sei, als der bloß seiende Gott. Die Seelenprozesse des Menschen, in denen unser Bewußtsein göttlich erfüllt wird, sind für Gott selbst nichts Gleichgültiges. Sie bedeuten nicht bloß das Erlöstwerden einer armen Seele, die ihren Frieden findet, sondern sie bedeuten auch, daß Gott aus der toten Absolutheit, in der er für sich ist, erlöst wird. In solcher Absolutheit ist es, wie wenn er nicht wäre. Aber in jenen Seelenprozessen verwandelt er sich aus der starren ontologischen Figur in lebensvolle geistige Bewegung.

Siehe, bald ist diese ontologische Figur überhaupt verschwunden. Schon bei Eckehart tritt an ihre Stelle zuletzt eine überindividuelle Potenzialität in aller menschlichen Seelenausstattung. Sie bleibt tot und ungeweckt, solange der Mensch selbstisches Individuum bleibt, wird aber bewegt und bewegend, sobald er anfängt, eines unselbstischen Willens zu leben. Vorher war der überindividuelle Wert nur ein toter Vorstellungsinhalt, jetzt, mit meiner Willens-

hingabe, wird er zu einer Realität, die sich in meinen seelischen Funktionen selbst setzt.

So spricht Eckehart nur von dem Geheimnis des Wertlebens. Aber auch die Wahrheit ist für sich stumm und tot. Auch das Wahrheitsbewußtsein von den Dingen wird erst in menschlichen Seelen geboren. Hier kommt ebenfalls nichts von außen hinein, so wenig wie geistiges Leben von einer draußen befindlichen Gottheit ausgeht, sondern als überindividuelle Größe in unseren unselbstischen Neigungen aufgeht. Für das Lebenwerden der wissenschaftlichen Wahrheit sind uns nicht Neigungen, sondern Empfindungen gegeben. Auch aus ihnen müssen wir unser Ich mit seiner Subjektivität und Zufälligkeit loswerden, soll uns in ihnen eine objektive Wahrheitswelt aufgehen. Sie sind das Material unserer Weltgestaltung, wie die unselbstischen Neigungen das Material unserer Gottesgestaltung. In der naiven Weltgestaltung freilich herrscht Laune und Belieben. Sie weiß nichts von der Vergöttlichung unseres Vorstellungsmaterials durch die Forderung wissenschaftlicher Wahrheit, von der Durchdringung der sinnlichen Gegebenheit mit der logischen Notwendigkeit. Sie erschöpft sich in bloßem Gegenstandsbewußtsein und wird kein Geltungsbewußtsein. Wie ein äußerlich befehlender Gott vor uns zu stehen scheint, solange sich sittliche Unendlichkeit noch nicht in unserer Seele gebiert, so scheint ein Heer äußerer Dinge vor uns zu stehen, solange sie sich noch nicht durch die Methoden des denkenden Subjektes in den Geist ihrer Wahrheit gewandelt haben.

Der Geltungswert von Tatsachen geht erst im wissenschaftlichen Urteile, das von der Subjektivität des Eindruckes befreit, auf. Diese wissenschaftliche Wahrheit, nichts anderes, ist der in uns

werdende Dinggott. Er ist kein blindes Sein der Dinge, wie Bruno meint, sondern die Logisierung der Empfindungen durch Methode. Überall, aber auch nur, wo wir kritisch nach wissenschaftlicher Methode unsere Empfindungen bearbeiten, setzt sich in uns jenes Gelten der Wahrheit. Nicht in angeblichen Dingen draußen, sondern in der Methode drinnen ist ihr lebendiger Geist.

Dieser Gott der Methode, der eine Tatsachenwelt durch die Seele hindurch gestaltet, fing bald an, durch das Bewußtsein der europäischen Menschheit zu schreiten. Es ist, als sei mit den Gebeinen des Italieners auch das Phantom, für das er sich unklar, aber ahnungsvoll begeistert hatte, verbrannt, und als sei aus der edlen Asche seines Scheiterhaufens an Stelle eines schimmernden Dinggötzen die wahre Dinggöttlichkeit aufgestiegen. Mit dem Jahre, in dem sich blinder Glaubenswahnsinn an dem Leben des Nolaners verging, eröffnet sich das galileische Jahrhundert, das Jahrhundert des mos geometricus. Der mathematische Griff, mit dem Nikolaus von Cues nach Gottes Wesen faßte, wird hier zur lebendigen Methode, um das Wesen der Dinge zu fassen, nein, um wissenschaftliche Wahrheit von den Dingen selbstschöpferisch in menschlicher Erkenntnis allererst hervorzubringen.

Aber Bruno hat eine andere Leistung vollbracht. Indem er den Dingen die Göttlichkeit erobern wollte, hat er ihnen die Wirklichkeit erst voll und ganz erobert. Seit seinem Auftreten, welcher Umschwung der Auffassung! Mit überraschender Plötzlichkeit haben sich auf einmal die Begriffe von Materie und Dinglichkeit verändert. Die alte aristotelische „Möglichkeit", jenes „prope nihil", ist aus allen ernsthaften wissenschaftlichen Diskussionen wie mit Zau-

berschlag verschwunden. Was weiß noch Galilei, was Descartes von jenem künstlichen Gedankengespenst! Die Dinge haben eigenes Wesen bekommen, der Respekt für dies ihr eigenes Wesen ist erwacht. Dazu bei Bruno und Vielen der Enthusiasmus für ihre eigene innere Schönheit.

Mit genanntem Enthusiasmus erwuchs Hand in Hand eine neue weltvergottende Religiosität. Sie hat freilich die Entwicklung der Eckehartschen Religiosität kaum weniger gehemmt als das offizielle Kirchentum. Was für die Forderungen des geistigen Lebens der neue Begriff von Dingwirklichkeit gewinnen ließ (vgl. ob. S. 507), nahm ihnen auf der andern Seite die neue Religion der Dingvergöttlichung. Welche Bewandtnis hat es mit obigem Enthusiasmus, und wie sieht die Religiosität aus, die ihn begleitet?

Bruno erneuert den Schönheitstraum des griechischen Neuplatonismus. Wohl lehrt dieses System den überseienden Gott, der in ewigem Schweigen über alles Weltsein hinausragt. Letzteres, sich entfernend und entfernt von ihm, gilt nur als sein ins Nichts geworfener Schein. Aber sind auch Himmel und Erde gegen Gott nur ein Schein, so ist es doch ein Schein, durch den sich das ganze Universum in Schönheit taucht. Durch allen Plotinismus zittert die Empfindung von der Schönheit der Welt durch, eine verhaltene Liebe zu den Dingen. Bei Bruno lodert sie offen und jauchzend in seligen Verzückungen. Sind ihm doch die Dinge kein traumhafter Schein, sondern lebendurchglühtes Sein, voll sieghafter Schönheit in eigener zwingender Göttlichkeit, wie ein Bergquell am Frühlingsmorgen, wie ein junger Mensch in keuscher leuchtender Nacktheit. „Durch ein seliges Los des ersehnten Schauens erhoben Werd' ich Führer, Gesetz, Licht, Seher, Vater und Schöpfer“ (C 82).

Aus solchem Enthusiasmus entspringt Brunos Religiosität. Aber sie ist des Näheren ebenso vielfarbig, wie sein Gottesbegriff. Er begeistert sich bald für das unendliche, einheitlich angeschaute Universum, bald für die in den Monaden individualisierte Göttlichkeit, bald für eine bewußte, seelenartige Weltintelligenz. Wie sich letztere selbst in triumphierender Seligkeit genieße, schlummere in jedem Wesen der Funke aus dem Urlichte und sehne sich nach Wiedervereinigung mit ihm (R 77, C 79, 126). Von hier aus verirrt sich Bruno in die Labyrinthe der intellektualistischen Vergottungsmystik. „Vom Gotte berührt wirst du Feuer und Licht" (R 24, 155; C 47, 158). Für die Verehrung der individualisierten Göttlichkeit beruft sich der Nolaner auf die Tierreligion der Ägyter. „Ihre Weisen erkannten, daß Gott, der ganze Gott, in den Dingen, in den einen in mehr, in den anderen in minder ausgezeichneter Weise ist, und daß die Gottheit in der Natur verborgen ist, indem sie in den verschiedenen Subjekten verschieden wirkt und widerstrahlt" (Sp. 284 f.). „Hierauf gründeten sie ihre tiefe Magie, indem sie sich der verschiedenen Gaben der Gottheit durch Verehrung verschiedener Tiere teilhaftig zu machen versuchten. Vermöge bestimmter Naturobjekte, in denen die Gottheit auf eine so oder so bestimmte Weise verborgen ist, und denen sie derartige Wirkungen mitteilen kann und will, erreichten sie, daß ihnen gewisse Wohltaten und Gaben von den Göttern zuteil wurden" (ib., vgl. Cl. 215). Von hier aus mußte der Weg in das Gestrüppe von allerlei phantastischem Aberglauben führen, von dem Bruno in der Tat nicht frei ist. Beispielsweise galten ihm die Zahlen als Prinzipien, wodurch die Menschen zu Mitwirkern der wirkenden Natur werden können (Cl. 216). Wird

die Natur in ägyptischer Weise vergöttlicht, so wird sie eben magisch.

Am charakteristischen aber ist und bleibt für Bruno der religiöse, ästhetisch belebte Rausch, in den ihn die Einfühlung ins Universum versetzt.

„Sollt' ich heimlich allein und still die Liebe bekennen,
Die vereinigt feiert die Erde, das Meer und der Himmel,
Und die Mutter Natur am höchsten erhöht? Nun wohlan denn,
Brenn', ich flehe dich an, mein Leben, brenn' in der Brust mir
Und nicht schone der Pfeil' in deinem Köcher; es machen
Tausende deiner Wunden zu einer Wunde mich selber,
Daß ich also mich ganz in ein Licht sehe verwandelt,
Ganz ein Auge nur bin, ein allwärts schauendes Auge"
(C 80).

Das Aufgehen der Einzelheit im Gefühle des Ganzen bricht in diesem Gedichte, wie in anderen Hymnen des Dichterphilosophen durch. Über der Unendlichkeit des Universums müssen wir unser Nichts empfinden, unter dem Eindrucke seiner Ruhe, Regelmäßigkeit und Ordnung schwindet in uns die Unruhe und das Chaos wilder, ungeordneter Empfindungen. Es ist, als ob wir Ich zu sein aufhören und das Alleben in uns einziehe, das Individuum verfließt in die allgemeine Umgebung, ins allgemeine Gesetz.

Unzweifelhaft macht sich hierin ein echt religiöses Element geltend. Im Vernichtigungserlebnis ist es gegeben. Das Auslöschen der blinden Selbstbehauptung, die Verneinung des Eigenwillens ist ja überall, im Buddhismus, wie im überlieferten Christentum, in der Vergottungs-, wie in der Vergeistigungsmystik, der Anfang gotterfüllter Ergriffenheit[1]. Aber der

[1] Vergottungsmystik und Pantheismus teilen miteinander (wie mit anderen religiösen Systemen) das Vernichtigungserlebnis, im übrigen sind sie entgegengesetzt. In der Vergottungsmystik wird wohl die Seele Gott, aber

Paulinische oder Eckehartsche Geistesmensch bleibt in solchem Nichtigkeitsgefühle nicht stehen. Er erlebt einen unendlichen *Wert*gehalt, Ewiges gebiert sich ins Bewußtsein, das alle Funktionen der Seele durchlebt und den Menschen verwandelt. Eine *Spannung* wird erfahren, der gegebenen Individualität ruft eine Idealität, die sich ihr aufgibt. Diese Spannung überwindet alles bloß psychische Dasein und macht, daß in jeder Art positiver selbstloser Hingabe geistige Kräfte wachsen. Hier sind die Vernichtigungsaugenblicke des Menschen keine bloß negativen Erlebnisse, sondern eminent positive, sie sind göttliche Schöpfungsaugenblicke. Da schafft sich Etwas, was als neue innere Bewegung zu bleiben und zu treiben vermag.

Ganz anders im Pantheismus. Dort vernichtet der Weltlogos den Christuslogos. Die Negation des Ich, die in der pantheistischen Alleinheitsbegeisterung durchlebt wird, verpufft unfruchtbar. Sie führt zu keiner geistigen Position. Über ein Kleines, und der Vernichtigungsrausch geht vorüber, man wacht wie

nicht Gott zur Seele. Die Seele verliert ihre kreatürliche Art und nimmt die Seligkeit göttlichen Seins an. Nicht jedoch wandelt sich Gott in die endliche Wesenheit der Seele. Wäre letzteres gemeint, so wäre allerdings ohne weiteres die Brücke zum Pantheismus gegeben. Denn so gut wie Gott ins Sein der Seele herabstiege und in ihr zu finden wäre, müßte er auch ins Sein der Dinge herabsteigen und dort zu finden sein. Statt dessen haben alle Mystiker geglaubt, daß die Seele eben darum erhabener als die ganze Welt der Dinge sei, weil sich an ihr Bewußtsein die einzigartige Fähigkeit knüpfe, sich durch die Verneinung ihres eigenen Denkens, Fühlens und Wollens hindurch in Gott zu versenken. Nur die Seele kann, vermöge ihres Willens, ihr endliches Sein rückgängig machen, indem sie ihr Ego-Sein überhaupt in sich aufhebt und so zu dem Nichts wird, in dem allein Gott sich ganz als Gott zu finden vermag.

aus einem Traume auf und bleibt, was man war. Wo sollte hier auch die Spannung herkommen, aus der sich neues Leben schafft? Gewiß fühlt man im Alleinheitsrausche den Mangel eigenen Wertes. Aber das bedeutet nicht, daß man von höherer Werthaftigkeit erfüllt ist. Einzig, damit, daß man sich in ein überindividuelles Leben hineingestimmt fühlt, ist sie nicht gegeben. Wohl ist alle wahrhafte Wertrealität überindividuell, nicht aber ist umgekehrt mit der Empfindung eines Lebens, das nur allgemeiner als meines ist, die Empfindung eines Mehrwertes gegeben. Die bloße Unendlichkeit des Allseins oder Allebens ist keine Wertunendlichkeit. Eine scheinbar fertige Göttlichkeit, von der ich selbst schon ein Teil bin, kommt mir aus der Umwelt entgegen, keine ideelle Forderung straft mich über mich hinaus.

Gott ist das, was die Natur nicht als bloße Natur läßt, sondern zu idealem Sein entwickelt. Es ist der Fehler jeder Transzendenzreligion, dieses Fordernde und Überwindende, das alles Gegebene nicht mit der Stimme der Zukunft, sondern der Ewigkeit, nicht zu selbstgenügsamer Seinsentfaltung, sondern über sich selbst zu Wert und Wahrheit ruft, als etwas Außerweltliches aufzufassen. Es ist ebenso der Fehler jedes Pantheismus, darum, weil Gott nichts Außerweltliches sein kann, schon die Natur selbst als Gott zu betrachten. Gott ist das Werden des Übernatürlichen im Natürlichen. Ein fertiges Gottsein gibt es nicht. Weder mit Gott über dem All, noch mit Gott als All, noch mit Gott im bloßen Sein der Dinge kann man durchkommen. Der Pantheismus und die Transzendenzreligionen sind hier in verwandtem Irrtum, aber der Pantheismus ist in größerem, weil er die Spannung zwischen Wert und Sein überhaupt übersieht.

Darum kann er auch keine Unvollkommenheit des Seins zugeben, während der Theismus solche zwar zugibt, aber nicht im Einklange mit seinen Allmachts- und Allgütevoraussetzungen erklären kann. Ein universaler Optimismus, wie ihn auch Bruno bekennt, ist für den Pantheismus charakteristisch. Seine Diesseitigkeitsfrohheit (die der orthodoxen Jenseitigkeitsfroheit parallel läuft) wird zur Frohheit mit allem Seienden, wie es ist. In allem sieht er das Weltprinzip herrlich entfaltet. Insbesondere entfällt das Problem des Bösen. Wie sollte eine widergöttliche Bewegung des Willens auch nur denkbar sein, wenn sich in jedem Pulsschlage, jeder Nervenerzitterung, jedem Denken und Fühlen schon von selbst göttliches Leben ausgibt? Und welchen niederen Wert könnte eine Gesinnung haben, in der das Individuum bewußt sich selbst betont, statt sich bewußt ins Alleben einzuwenden? Welchen Vorzug hätte die Selbstverneinung des Modus, der im All verfließt, vor der Selbstbejahung und Individualitätsfreude der Monade? Wäre es nicht gleich göttlicher Genuß, sich im Grenzenlosen als eigenes inneres Universum zu finden, statt sich gegen das äußere in ästhetischem oder nomothetischem Schwelgen aufzugeben?

Hier begegnen uns lauter Schwächen und Halbheiten. Das Problem des Bösen vermag alle letzten Tiefen des Daseins zu beleuchten und sie auch in uns aufzurühren. Der Pantheismus aber verschüttet die Tiefen. Sie herauszuarbeiten, müssen andere Mittel statt derer, über die er verfügt, angewendet werden. Keine Mittel sind genialer, kein Versuch, das Rätsel dieser Sphinx zu lösen, ist großartiger, als jener, den in überlegener Opposition sowohl gegen Brunos Pantheismus, wie gegen lutherische und katholische Orthodoxie Jakob Böhme unter-

nommen hat. Wie Bruno die Gotteslehre des Kusaners weiter zu entwickeln versuchte, ohne damit die letzten kosmologischen und ethischen Tiefen der Welt fassen zu können, so wurde Jakob Böhme ein Neuschöpfer und geistiger Vollender der Gedanken Eckeharts.

§ 27.

Jakob Böhme[1]. Der innere Gott des Grimmes und der Liebe.

A. Die Natur in Gott.

In demselben Jahre, in dem Brunos Scheiterhaufen loderte, hatte ein deutscher Handwerker in Görlitz ein eigentümliches Erlebnis. Das liebliche Spiel des Sonnenlichts, das von einem Zinngefäße zurückglänzte, bewegte und entzückte ihn auf das tiefste. Ihm war, „als sei er zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeführt.“ „Die Sonne,“ so mag er sich bei diesem Anblicke gedacht haben, „ist die Quelle alles Lichts hier, und doch,

[1] Im folgenden ist die Ausgabe Schiebler „Jakob Böhmes sämtliche Werke“ benutzt. Die meisten Zitate sind Bd. IV (1842) entnommen, der außer der Schrift „Von der Gnadenwahl“ auch zwei andere wichtige Abhandlungen „Vom dreifachen Leben des Menschen“, „Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen“, enthält. Die Nummer dieses Bands (IV) ist in den Zitaten der Einfachheit halber fortgelassen. M. m. = Mysterium magnum. Franz von Baader „Sämtliche Werke“, Ausg. Hamberger, Erste Abteilung (Bd. III, 1852) und Zweite Abteilung (Bd. III, 1855) handelt geistvoll über J. Böhme. Deussen „Jakob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie“, 2. Aufl., 1911. Moriz Carriere „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart“, 2. Aufl., 1887, Bd. I Kap. V (zitiert mit C). A. Bastian „Der Gottesbegriff bei Jakob Böhme“. Kieler Inauguraldissertation.

was könnte sie wirken, wäre nicht das an sich dunkle Zinngefäß, das das Sonnenlicht zurückwirft und dadurch erst sichtbar macht?“ (Deussen S. 9.)

In dieser Intuition liegt der Keim eines der genialsten theosophischen Systeme. Der Handwerker hieß Jakob Böhme (1575—1624). Was ihn bei dem ersten Durchbruche seines Geistes in den Grund des Lebens erregt hatte, das gährte still und langsam weiter. Während des Zeitraums von zwölf Jahren reifte es, in seltsamen Spekulationen, nach und nach und gestaltete sich, im Sinnen über den Schriften von Schwenkfeld, Weigel und Paracelsus, zu festeren Gedanken. Endlich konnte der innerlich bewegte Mann nicht länger an sich halten. Er fühlte sich gedrungen, sein erstes Werk, „Aurora oder die Morgenröte im Aufgang“ zu verfassen (1612). Ein noch chaotisches Buch, in dem er „die Wunder Gottes nur erst für sich selber aufschrieb,“ ohne Ordnung und Klarheit. „Im Inneren sah ich es wohl als in einer großen Tiefe, aber die Auswickelung war mir nicht möglich. Ich verstand es nur, wenn des Herrn Hand über mich kam.“

Das Buch machte ihn bald bekannt, aber nur, um ihm die bittere Feindschaft des Görlitzer Hauptpastors Gregorius Richter zuzuziehen. Der Rat der Stadt untersagte hinfort dem wunderlichen Handwerker Bücher zu schreiben. Er solle bei seinem Leisten bleiben. Böhme wollte auch gern gehorchen und hielt lange Zeit Ruhe. Aber ihm ging es, „als wenn ein Korn in die Erde gesät wird. Das wächst hervor wider alle Vernunft, da im Winter alles wie tot ist. Also grünte das edele Senfkorn wieder hervor in allem Sturm unter Schmach und Spott als eine Lilie, und kam wieder mit hundertfältiger Frucht, dazu mit tiefer und eigentlicher Erkenntnis und mit

feurigem Trieb“ (C I 316). So kam es, daß Böhme am Abend seines Lebens von 1619—1624 noch eine ganze Reihe von Schriften verfaßt hat. Unter ihnen ist das „Mysterium magnum oder Erklärung über das erste Buch Mosis“ am bekanntesten geworden. In der Schrift „Von der Gnadenwahl“ hat er seine Gedanken besonders klar darzustellen vermocht. Fünf kleinere Schriften, die das mystische Leben in Gott behandeln, sind unter dem Titel „Der Weg zu Christo“ zusammengefaßt.

Wie Eckehart läßt auch Böhme aus dem Einen das Spiel der Dreieinigkeit (unter Hinzutritt der Weisheit) anfangslos entstehen: die erste Selbstfindung der Gottheit, darin sich ihr Wesen nur erst wie im stummen Spiele naturlos auftut. Wahrheiten enthüllen sich aus unendlichen Tiefen, Urgedanken zahlloser Wesenheiten erregen sich, wie ziehende Schemen in einem ruhigen Spiegel, es blüht die stille Lust der Ewigkeit. Böhme schildert die unergründliche Ewigkeit, Plotins Eines, Eckeharts Gottheit, zunächst, wie sie in sich selber, noch abgesehen von dem Prozesse der Dreifaltigkeit ist (die Ewigkeit ohne „Etwas“, die „ewige Freiheit“ 31, § 88). Er begreift sie als ein Nichts, „eine ewige Stille und Ruhe als das Nichts“ (278, § 7), öfters als einen Willen „dünn wie ein Nichts“ (29, § 75). Dieser unanfängliche Wille sei in sich selbst betrachtet nicht Gott, sondern der „Ungrund“ und als solcher naturlos, affektlos, kreaturlos (467, § 3), ein Auge der Ewigkeit, ein ungründlich Auge, das in Nichts steht oder sieht (285, § 2). In ihm sei weder Lust, noch Begierde, noch Verstand, er sei nur das Wallen oder Wollen als ein Ding, wie die wallende Luft, die nicht gut oder böse ist (501, § 38). „Was nun stille und ohne Wesen in sich ist, das hat keine Finsternis in sich,

sondern ist bloß eine stille, helle, lichte Wonne“ (29, § 75).

Dennoch durchzieht diesen stillen Willen ein Sehnen, ein Sehnen nach der Offenbarung, „das Nichts in Etwas einzuführen“ (278, § 7), das Nichts zu finden (285, § 2). Derselbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und unkreatürliche Wille, der Nichts vor ihm noch hinter ihm hat, der in sich selber nur eins ist, der als ein Nichts und doch alles ist, der heißt und ist der einige Gott, der sich in sich selbst faßt und findet, und Gott aus Gott gebiert“ (468, § 4). Nämlich anfanglos entsteht in ihm ein zweiter Wille als des ersten Willens ewige „Findlichkeit oder Empfindlichkeit“ (468, § 5). Dieser sei des Ungrunds „Ens“, darin sich der Ungrund in Grund faßt, das Nichts sich in sich selber zu Etwas finde. Böhme nennt solchen gefaßten, geborenen Willen des Ungrunds den „Sohn“, und in Beziehung darauf den Ungrundwillen selber den „Vater“.

Beide Willen leben und weben in einander, der Sohn als des Vaters „Demut“ (472, § 23), und sind Beide nur ein Wille, der nun aber Kraft und Energie, die sich aushaucht, geworden ist. Letztere Kraft ist der „Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten“, sie ist das dritte Moment im innergöttlichen Lebensprozesse, der Geist. Durch diesen Ausgang kommt es dazu, daß sich Vater, Sohn und Geist, wie in einem Spiegel der Lust sehen; die Selbstgebärung wird zu einem Selbsterblicken. „Gott will nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen und aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen, darin man die Dreiheit der Gottheit samt dem Spiegel seiner Weisheit, als dem Auge seines Sehens versteht“ (469, § 9). Der Geist Gottes führt sich, als

Kraft mit Kräften spielend, in Formungen in der göttlichen Lust ein, und dadurch stehen alle Kräfte, Farben, Wunder und Wesen in gleichem Gewichte und Maß, ohne Eigenschaften, noch unumschrieben und unerschaffen, in diesem Spiegel (ib.; 292, § 40; 471, § 17): die Geburt der Weisheit (des Spiegels) in Gott (501, § 43).

Aus Nichts ist nun Etwas geworden. Das ungründliche Auge, das in nichts steht oder sieht, ist zu einem in sich selbst sehenden Wunderauge (nämlich der Weisheit; 285, § 4, 6), aus der Gottheit ist Gott, als der „Vater", das „Wesen aller Wesen", (Jehovah 471, § 16) geworden. Das Chaos hat sich gefaßt, wenn es sich auch noch nicht in Unterschiede gefaßt hat (292, § 40). Gott ist schon alles in allem, der Grund ist gefunden (145, § 27), wenn auch noch ganz „unmeßlich und unteilig, ohne einige Form und Gleichheit (469, § 9). Böhme will dieses „selbstfaßliche Chaos" dem menschlichen Gemüte vergleichen, das sich noch nicht in besondere Sinne entfaltet hat, aber schon unmeßlich in einer immerwährenden Form steht, daraus sich unzählig viele Einzelsinne modeln und fassen mögen (471, § 17). Der Spiegel der Weisheit, Gottes ausgegangene Lust, ist da (472, § 24), aber es steht darin noch alles ungeschieden, als das einige Gut (481, § 31), eine stille lichte Wonne ohne Schiedlichkeit, und daher noch ohne Glanz (33, § 8); verfließendes Ahnen von allerlei Figuren, aber noch keine ausgeprägten Bilder (145, § 29).

Was bisher geschildert ist, ist Gottes übernatürliches und überkreatürliches Wesen, da er außer Grund, Zeit und Stätte ewig in der stillen Lust seiner Weisheit steht „ein dreifaltig Leben und ein einiger Wille ohne Begierde" (468, § 7). Da ist

weder Zorn noch Barmherzigkeit, sondern nur ein liebliches Wallen des heiligen Geistes (471, § 21). Wir sehen, wie sich hier das Nichts in Etwas, nein in eine Wesenstotalität, gefaßt hat, aber es liegen alle Kräfte und Eigenschaften in dem unanfänglichen Gott Jehovah in der „Temperatur“ (478, § 20). Insofern kann Böhme auch sagen, die göttliche Lust oder Weisheit sei im ersten Grunde ohne Eigenschaften (469, § 9). Die Wahrheit hat sich noch nicht in Wahrheiten, auch noch nicht für sich selber, das Gut noch nicht in Güter, entfaltet. Solch verborgener unoffenbarer Gott ist noch kein Vollgott. Gott muß für sich selbst noch einmal in einer volleren und reicheren Geburt hervorgehen (540, § 4). Durch diese Geburt will sich die heilige Dreizahl samt der Weisheit gleichsam potenzieren und zur Wirksamkeit kommen, sie will „Natur“ annehmen, „empfindlich“ und „schiedlich“ werden, d. h. anstelle der Regungslosigkeit innere geistige Bewegung entwikkeln, und will auch „förmlich“ (d. h. geistleiblich) werden.

Gott, die regungslose Dreiheit, will ihrer selbst „empfindlich“ werden, d. h. aus der schlechthinnigen Lebendigkeit in ein „erhebliches Riechen, Schmecken und Fühlen seiner selbst“ übergehen (476, § 10). Wo vorher sanftes Wallen und stille Lust war, soll bewegte Freude anheben (ein „Freudenreich“; 480, § 28; 482, § 35). Was im ewigen Willen als „stiller Geist und unoffenbare Vermöglichkeit stand“, was als stumme Weisheit, unoffenbares Wort (75, § 48; 545, § 25), unaufgeschlossene Natur (424, § 8) war, soll als Schall und Hall in kräftiger Bewegung Gottes Hören werden, das unbewegte und gleichsam diffuse Licht der Dreiheit, das als ein Nichts geistete, soll sich mit Glanz und Schein erfüllen und in dem

Spiegel der Weisheit eine Vielheit von Bildern (ewige Jungfrau) als göttliches Sehen sichtbar machen. Da wacht dann Gott gleichsam mit allen göttlichen Sinnen auf, die Wunder der Ewigkeit sind in ihm aufgeschlossen. Zugleich wird die Dreizahl zur Dreipersönlichkeit (richtiger Dreilebigkeit; vgl. Myst. magn. VII, 5—14), indem sich das „Grimmleben" des Vaters von dem „Liebesleben" des Sohnes und dem sensualischen webenden Leben des hl. Geistes scheidet (69, § 39). Überdies kommt es zur Zierheit und Schöne der „ewigen Jungfrau" (78, § 50; 54). Gemeint ist die in Glanz aufleuchtende Weisheit, in der die ewigen Bilder aller Kreaturen, der Engel, Seelen und Dinge, erscheinen.

Vorhin, in der ersten Geburt Gottes, handelte es sich darum, daß das Nichts zu Etwas, dem einigen Gute, würde. Mit der zweiten Geburt will das Etwas aus der göttlichen „Temperatur" in die Unterschiedlichkeit des „Ternarium Sanctum" übergehen (540, § 5). Gott will sich als Grimmwort, Liebeswort und sensualisches Wort in Finsternis, Licht und Feuer aussprechen (ib. § 3).

Böhme denkt sich jenes „Aussprechen" als eine neue Bewegung, die anfangslos in Gott entsteht, als einen Hunger, eine Begierde, die eigenen Wunder zu finden. Nicht der stille Wille mache „Wesen", wohl aber die Begierde (287, § 7). In solcher Begierde finde Gott nichts als die Eigenschaft des Hungers, die er selber sei. Die ziehe er in sich, d. h. er ziehe sich selber in sich (287, § 7). Gottes „fiat" sei garnichts anderes als jene „Begierde" oder „Szienz" (von „Ziehen") (509, § 26; 495, § 13; 41, § 48), einen besonderen „Fürsatz" zur Schöpfung gebe es nicht. Genug, daß die „Szienz" ein gebärendes Begehren sei (544, § 22ff.), darin sich die freie Lust in sich

selber fasse, um sich in Kräfte zu scheiden und in Eigenschaften zu formen (476, § 10). Davon erzähle Moses, der mit dem „es werde!“ alles beginnen lasse, und das Johannesevangelium, wenn es von dem „Worte“ kündige, das im Anfange bei Gott war (483, § 2). „Die ungeformte Kraft (Temperatur) ist das ‚In‘, und die geformte Kraft heißt das ‚Bei‘; denn sie ist in ein Etwas zur Beweglichkeit getreten. Das ‚In‘ ist stille, aber das ‚Bei‘ ist gefaßt, und aus dieser Fassung und Szienz urständen Natur (Gottes Selbstempfindlichkeit) und Kreatur (die Seelen), samt allem Wesen (Leiblichkeit)“ (476, § 11).

Der Hunger nach Wesenserschließung, der sich tiefer in sich faßt[1], um sich mit allen Wundern der eigenen Unendlichkeit zu schwängern[2], ist der Anfang der „Natur in Gott“. Unser Görlitzer faßt diese „Natur in Gott“, deren Begriff er überraschend einführt, zunächst durchaus psychisch und dynamisch auf. Als Hunger sei sie ein göttliches Peinen, andererseits ein lichtloses Brennen, dessen kräftige, verzehrende Unruhe die Energie für Gottes Lichtoffenbarung hergebe. Dem Denker schwebt das Beispiel einer brennenden Kerze vor, die auch nicht leuchte, ohne daß in ihr etwas verzehrt werde, aus welcher Verzehrung oder „peinlich fühlenden Leben“ das Nichts, als das Eine, in einem großen Gemach scheinlich und licht wird. „Also ist uns auch von Gott zu sinnen. Wenn in dem ewig Einen durch die Szienz

[1] Schaffen heißt dasjenige in Willen fassen, was in der Figur im Willen steht (146 § 30). Gott spricht sein in der Weisheit noch unoffenbares Wort in die Begierde des Worts in der Szienz zur Natur (481, § 31).

[2] Das Wort soll im Sehnen der Gebärerin schaffen (30, § 79). Nachher erscheine „in der Weisheit aller Essentien Wesenheit“ (150, § 47).

keine Natur entstünde, so wäre alles still. Aber die Szienz führt sich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf daß die ewige Stille beweglich und die Kräfte zum Wort lautbar werden. Nicht daß darum das Ewige peinlich würde, sondern daß die feurige Eigenschaft in der Peinlichkeit die stille Lust bewege" (477, § 15; 16). Auch Gott muß also erst etwas in sich verzehren, um zu leuchten, und um etwas zum Verzehren zu haben, muß er es als Finsternis und Dunkles (analog dem Leibe der Kerze) in sich erst entstehen lassen. Er muß sich erst als Dunkelwort sprechen, ehe er sich als Lichtwort sprechen kann. Das Dunkelwort ist die Begierde. Sie bedeutet, als Brechung der unterschiedslos lichten Dreizahl, eine Verfinsterung in dem göttlichen Wallen und Leben. „Der ewige Wille ist, als ein Nichts, weder Finsternis noch Licht. So denn Etwas ist, so ist es der ewige Wille, der ist herbe und begehrend, als nämlich die Wunder der Schöpfung. So denn nun ein Begehren ist, so zeucht das Begehren in sich, und das Angezogene in dem Begehren macht den Willen, der erst dünn wie ein Nichts war, voll, und das ist seine Finsternis" (10, § 27).

Mit stets neuen Wendungen äußert sich Böhme über die Notwendigkeit, in Gott ein „peinlich fühlend Finsterleben" anzunehmen. „Ein heller stiller Wille ist wie ein Nichts, und gebiert auch nichts." „In der Weite und Stille ist keine Offenbarung. Es muß ein Anziehen und Einschließen sein, daran die Offenbarung erscheine" (12, § 35; 36). „Es wäre kein Licht in der göttlichen Kraft, wenn sich nicht die Begierde einzöge und überschattete, darin der Grund der Finsternis verstanden wird" (476, § 14).

Das Fiat, die Szienz, ist als Begierde oder „geistliche Schärfe" (484, § 3) „die herbe Matrix in des

Vaters erstem Willen, die die Natur faßt und hält“ (41, § 48). Die „Herbigkeit“, die unausgesetzte Selbstschwängerung im Begehren, das Anziehen, Voll- und Finsterwerden, ist die erste „Naturgestalt“ in Gott, seine erste Regung zur Selbstempfindlichkeit. Gegen sie erhebe sich ein wütender Stachel, der in den stillen Willen steche, ein Beweglich- und Lebendigwerden innerhalb des Angezogenen, „welches das Begehren auch nicht mag dulden, und zeucht viel heftiger in sich. Also wird der Stachel größer, und wütet wider das Anziehen, und mag doch auch nicht daraus kommen. Denn das Begehren gebiert ihn und mag ihn doch auch nicht. Und ist eine Feindschaft wie Hitze und Kälte“ (18, § 13). Solche Feindschaft soll nicht sein. „Wohl ist in dem göttlichen Lebensprozesse (der Natur) immer eines wider das andere gesetzt, doch nicht zu dem Ende, daß es sich feinde; sondern daß eines das andere im Streite bewege und in sich offenbare“ (479, § 22). „Darum besteht zwischen den beiden Naturgestalten (Böhme nennt die zweite den „Bitterstachel“) ein ewiges Band, aus der unzerreißbaren Einheit Gottes. Es ist ein ängstliches Band. Sie möchten auseinander und können doch nicht auseinander, jede möchte das, was sie ist, ganz sein, und kann es doch nur durch die andere sein. Aus solchem Ja und Nein kommt bei Böhme keine schweigende Indifferenz, sondern fortwährendes ringendes und gebärendes Leben mit allen Schmerzen des Werdens und Vergehens. Unruhe und Verwandlung, Übergang aller Gestalten ineinander, ihr Fliehen und doch ihr ewiger Drang sich durch einander zu ergänzen, das sind die Züge der Natur, auch der ewigen Natur in Gott, wie Böhme sie sieht“ (49, § 5).

„So nun die Herbigkeit also streng anzieht, begehrt der Stachel erst recht aus der Herbigkeit, und kann doch nicht. So wird er drehend als ein Rad und zersprengt die angezogene Herbigkeit, wodurch die Vervielfältigung der Essentien entsteht, und ist gleich einer Unsinnigkeit, einer steten Vermischung und Verwirrung“ (11, § 33; 12, § 34). Das drehende Angstrad, dessen Bewegung sich immer wieder von selbst, ohne Macher, macht, ist die dritte Naturgestalt in Gott, höchster Schmerz und Pein, eben damit zugleich Hunger und Durst nach der Freiheit des Ungrunds. Alles zusammen (Herbigkeit, Bitterstachel und Angst) macht das „finstere Reich des Vaters“, seinen dunklen Naturgrund der Grimmigkeit aus, „ein Band des Geistes, aber ohne Fühlung und Verstand, den Lebenszirkel, wo sich das Begehren aus der stillen Weite in eine Enge geschlossen hat“, und der als stets unruhige Verwandlung ohne Bestand erscheint. Man wird an das πάντα ῥεῖ Heraklits erinnert, dem auch wie Böhme, die ewige Beweglichkeit als Feuerleben erscheint, nur daß es sich beim Philosophus Teutonicus um die innere Unrast eines werdenden göttlichen Lebens handelt, das in dem Fieber seiner Verwandlungen, der Qualbewegung zwischen ein und aus, noch nicht zu seiner Seele gekommen ist.

Da hinein zuckt ein Strahl des Ungrunds, der *Einheit ist und alles zur Einheit bringt* (unio)[1]. Wiederum, die Freiheit des Ungrunds wohnte schon in dem Stachel, der gegen das Anziehen

[1] 487, § 17: „Des Lichts Grund (der Blitz) urständet aus der Temperatur, als aus der Einigung, aus dem Ungrunde der einigen Liebe, das Feuer urständet (als hitziger Bitterstachel und kalte Herbigkeit) aus der Szienz.“

der Begierde tobte, und bricht, geschärft wie sie ist, durch die harte Bewegung, als scheidender und verzehrender Blitz (oder Schreck) durch (20, § 22; 21, § 34; 28, § 69; 33, §8; 428, § 20). *Freiheit und Einheit*, müssen wir uns vorstellen, sind in der Tiefe des Ungrunds immer vereinigt. Der feurige Blitz, den Böhme in die Wirrnis des Angstrades hinein und aus diesem hervor zucken läßt, bedeutet, daß ihr Gleichgewicht erschüttert wird, indem sie in die „Szienz der Schiedlichkeit" eingehen. Die drei Naturgestalten, die letztere gebiert, erfüllen sich im Feuer der *Freiheit* mit eigenem fühlendem Leben: die Freiheit wird ihnen zur Seele und sie werden der Geistleib der Freiheit (51, § 14)[1]. Nun muß sich entscheiden, ob dieses Leben im Naturgrunde eingeschlossen und als Sonderleben für sich sein, oder ob es sich, von allen Essentien der Schiedlichkeit belebt, aber dem Willen zur Schiedlichkeit absterbend, in die *Einheit* wieder einigen will; ob in der Szienz der Schiedlichkeit ein feindlicher Scheidungswille entsteht, oder ob sich hingebender Liebewille der Einheit öffnet.

Beides findet statt. In der Schiedlichkeit erwacht durch den Feuerblitz einerseits der Schiedlichkeitsgeist[2]. Ohne das lebenzündende Einheits- und Freiheitsfeuer wäre keine Feindschaft in der Finsternis, kein Geist, sondern eitel Härtigkeit und ein scharfer rauher Stachel. So aber erhält sie peinliches und feindliches Leben. „In die finstere stachlichte Eigenschaft fährt aufsteigendes Begehren gleich einer

[1] S. 307 ff. gibt Böhme eine tiefsinnige nähere Beschreibung.

[2] 481 § 34; 287, § 17: Urstand der Feindschaft; 484, § 4: der feindlichen Widerwärtigkeit.

schrecklichen Unsinnigkeit“ (429, § 26)[1]. Ebenso geistet die unaufhörliche Wandelbarkeit der Gestalten als ein Irrlicht der Phantasie[2], das „nicht in der Temperatur inne steht, sondern eine Lust und Begierde des Bauens und Zerbrechens, des Spielens und Wühlens in der Ungleichheit und Trennung der Eigenschaften ist“ (497, §§ 26, 27, 29; 501, § 43).

In genialer Weise zeigt Böhme, wie dieses Abbrechen vom Willen des Ungrunds, die Einschließung in einen „Eigenwillen“, im Ausscheiden von der „Temperatur“, eine Lüge (491, § 33) ist, dennoch nicht aus der Macht des Ungrunds herausfallen kann. Die Selbstfassung des Stolzes, die Konjunktion der drei Naturgestalten untereinander und mit dem Blitzfeuer der Eigensucht (als der vierten Gestalt, oder auch als der Seele der drei anderen Gestalten, 482, § 38) zieht mit ewiger Notwendigkeit die Gottesfassung des Grimms nach sich (486, § 16)[3]. Wohl schließt sich die Natur in einen ewigen eigenen Willen (22, § 37; 427, § 19). Aber der muß ein peinlicher und feindlicher sein, ein in sich selber zerfallendes Leben. Es ist gar nicht anders möglich. Das Scheidungsleben von Gott wird zu einem Feindungsleben der Eigenschaften (501, § 43; 435, § 50). Ein Wille, der sich von Gott abscheidet, wird in sich zerschieden. Die ewige Freiheit wehrt sich gleichsam gegen die falsche Einheit, indem sie in letzterer die Freiheit der Eigenschaften entfesselt (515, § 14).

---

[1] Ebenso 51, § 14: Das Feuer macht die Fühlung in der Schärfe der toten Leiblichkeit (die Naturgestalten sind gemeint, nichts Materielles).

[2] 55, § 46; 498, § 27: Die Phantasie macht künstlich Werke, daran sie Gefallen hat und zerbricht sie auch wieder nach ihrem Gefallen.

[3] Eckeharts „Brennen das Nicht“ wird von Böhme, wie sich noch zeigen wird, großartig entwickelt.

So wie die falsche Freiheit sich will, abgetrennt von dem ewig Einen, so müssen sich jetzt auch ihre Eigenschaften (Naturgestalten) für sich wollen und erheben sich, während sie dennoch miteinander verbunden bleiben, in immerwährendem Zwiespalt und Hunger widereinander. Oder auch umgekehrt: die ewige Einheit wehrt sich gegen die falsche Freiheit. Sie zwingt die feindlich selbstwilligen Eigenschaften dennoch in einen Willen, in ein Leben zusammen, das nun, weil sie sich gegenseitig in Neid und Zorn zerbrechen und voneinander zehren, nehmend, statt sich zu geben, voll unersättlichen Hungers und ewiger Verzweiflung ist und aus der friedlosen Unruhe seiner inneren Verwandlungen niemals herauskommen kann (498, §§ 27, 30).

So oder so ist es der Blitz göttlichen Zorns, der in die falsche Freiheit als grimme unio, in die falsche Einheit als grimme Freiheit frißt (435, § 50). Böhme spricht mit Vorliebe von dem immerwährenden Hunger, der in diesem finsteren Reiche herrscht, da jede Gestalt wider jede ist und doch alle zur Qual eines Willens verbunden sind (150, § 45). In unreiner Begierde suche da jede von der anderen zu zehren (49, § 8), mit feindlichem Widerwillen sich über die anderen zu erheben (491, §§ 35, 36). Da sie sich nicht aneinander sättigen können, kehrt sich sowohl ihr Hunger, wie ihre Herrschbegierde auf die äußere Welt (283, § 30; 22, § 37). Dennoch bleibt alles in Gott verschlossen, als ein verborgenes Reich seines Grimms, „ein in sich selber einfassend peinlich Leben, das nur in sich selber empfindlich und offenbar ist, und gegen den ganzen Ungrund billig eine verborgene Höhle (Hölle) genannt wird, die im Lichte nicht offenbar ist und doch eine Ursache der Lichtesanzündung ist. Auf Art zu verstehen,

wie die Nacht im Tage wohnt und keines das andere ist" (486, § 15). Auch in dieser „eingeschlossenen Szienz" (501, § 43) wohnt Gott, aber nur in sich selber, nicht in der Kreatur. Er ist dort unbeweglich und unwirkend, er gebiert darin nicht seine Weisheit, in der alle Dinge urständen, sondern nur eine Phantasie, nach der finsteren Welt Eigenschaft. Dort wohnt nur der ewige Grimmwille des Vaters, da er ein strenger, eifriger Gott ist, und alles verzehrt, was die Begierde in die Schiedlichkeit in der Szienz in sich faßt (481, § 33; 31, § 90). Wehe dem Kreaturwillen, der sich in diese in Gott verborgene Höhle einführte! Sie würde von ihm als Hölle Besitz nehmen und den Grimm auch an ihm offenbaren (502, § 45).

In Gott bleibt diese Höhle zugeschlossen. Er heißt „Gott" allein nach dem Lichte und den Kräften des Lichts (480, § 28; 482, § 35; 431, § 35). Seine Selbstoffenbarung hat mit ihr, „dem feurischen Triangel der feurischen Szienz nach der Peinlichkeit" (482, § 38), dem in ihr sich aufbäumenden Eigenwillen, der ja in ewiger Ohnmacht ewig sich selbst verzehren muß, nichts zu tun. Vermeinte jemand, Gott bedürfe jenes dunklen Gegenwillens, und gebäre sich erst dadurch, daß er ihn in sich immer wieder aufheben müsse, zu vollerer und reicherer Göttlichkeit, der mißverstünde unseren Görlitzer Mystiker gänzlich. Nicht den Phantasiewillen der Szienz, den diese von dem Blitze der Freiheit raubt, braucht Gott als Folie zu seinem Freudenreiche. Nein, die Naturgestalten der Szienz als solche, samt der Mannigfaltigkeit ihrer Essentien und Kräfte (modi), sind, abgesehen von ihrer Infassung in einen feindlichen Sonderwillen, sein Instrument. Sie werden wirksam, nicht insofern sie gegen Gott „Hölle", sondern insofern sie in ihm „Natur" sind.

Wie geschieht das? Auch jetzt zündet der Blitz der Freiheit in sie hinein. Aber nicht, daß sie von ihm raubten, und er zu ihrem Grimmfeuer würde. Sich selber entsinkend eignen sie vielmehr den Reichtum ihrer Essentien in die ewige Einheit ein. Der Blitz der Freiheit „fängt“ die vier Gestalten, nimmt ihnen die grimme Gewalt und verwandelt sie in Sänfte (36, § 23; 30, § 82). Er zieht sie in sich, nimmt selbst „Natur“ an und wird zum Liebesleben des göttlichen Sohnes. Die Lichtblume der Demut geht auf (488, § 21). Böhme bezeichnet das „Liebesfeuer“ als die fünfte Gestalt in der ewigen Natur Gottes. In ihr erscheint nun, wie er sinnig schildert, statt eines Angstrades die Gestalt des Kreuzes.

Nachdem sich, lesen wir, „der ewige Wille in die Angst geführt, führt er sich wieder in sich mit der Lust der Freiheit von der Angst los zu sein“ (486, § 14). Das ist wie ein zuckender Blitz in der Finsternis des Naturrads, in dem Brodeln und Wirren der drei ersten Naturgestalten. Hatte sich vorher, in der ängstlichen Unruhe, das Rad der Essentien um und um gedreht, so steht es jetzt, in der scharfen Macht des Willens der ewigen Freiheit zitternd still. „Die finstere Herbigkeit, als der strenge Tod, erschrickt vor dem Leben und weicht als tot und überwunden zurück. Was an ihr schwer ist, sinkt als eine Unmacht, sie wird weich und dünn. Der Bitterstachel aber muß zu beiden Seiten ausgehen, so daß die Essentien querícht herausdringen. Der Blitz fährt mitten durch und eilt als Feuergeist nach oben, die gewandelten Essentien in sich hineinziehend“ (20, § 7; 28, § 72). Vom Angstrade zur Figur des Kreuzes!

Wir hatten noch ein anderes Bild genannt, mit dem Böhme seine Gedanken verdeutlicht: mittels

der Kerze, deren feurige Bewegung das stille Nichts in einem Zimmer scheinend macht. Wird sie angezündet, so erstirbt das harte Wesen des Kerzenleibs, seine Essentien gehen in Schmelzwasser über, das die Kraft des Feuers besänftigt. Letzteres nimmt Glanz und Leuchten an. Vielmehr das Nichts, das im Zimmer webt, erglänzt im Feuer und durchwohnt es mit seinem Scheine[1]. Kehren wir zu diesem Gleichnisse zurück! Die Kerze sind die drei ersten Naturgestalten, das Nichts ist die stille Ewigkeit. Das Feuer, das über sich emporsteigt, durch das Schmelzwasser gesänftigt ist und auch die ätherisierten Kerzenstoffe in die stille Lust des Nichts hinausgibt, ist die vierte Naturgestalt (der Blitz). Das Glänzen und Scheinen, mit dem das Nichts antwortet und das es ins Feuer und alle Essentien hineingibt, ist die edele Lichtblume (die fünfte Gestalt der Demut), da sich das ewige Gut in ein Freudenreich faßt[2]. Nicht daß es selbst die Natur des Feuers annähme, sondern sein Glanz urständet aus der Bewegung der feurischen Natur und durchwohnt nun diese in allen ihren Essentien (477, § 17).

---

[1] Wenn sich aber, um das Gleichnis fortzusetzen, die Stoffe der Kerze nicht im Feuer umschmelzen lassen, wird dieses zur fressenden Schärfe. Es wirft den Docht um, verzehrt ihn, daß er schwarz und finster wird (Weg zu Christo, 83 § 29) und frißt sich in den Leib der Kerze. Das in der Kerze zurückgehaltene Feuer ist die Hölle, die in der Szienz verschlossen ist, der grimme Zorn, der alles verzehrt, was sich in der Begierde gegen Gottes Einheit infasset.

[2] 481, § 32: „Das Nichts oder die Einheit nimmt ein ewig Leben in sich, daß es fühlend sei, und geht aber wieder aus dem Feuer aus, als ein Nichts, wie wir denn sehen, daß das Licht vom Feuer ausscheint, und doch als ein Nichts, als nur eine liebliche, gebende, wirkende Kraft ist.“

Der Glanz der Ewigkeit, dies ist Böhmes tiefe Meinung, kann nicht aus der Natur entwickelt werden, und bedarf doch auch wieder, um zu seinem Lichtleben zu kommen, der Natur (diese immer als psychische Selbstempfindlichkeit gedacht). Letztere muß dem unbewegten Nichts entgegenkommen. Hierauf senkt es sich als bewegter Glanz in sie ein und verwandelt sie in eine verklärte Natur[1]. Um dies Verhältnis zu kennzeichnen, nennt unser Philosoph den lebendigen Glanz, der sich mit der Lebensbewegung der Natur in der Freiheit außer der Natur entzündet, ein „zweites ewiges Wort". Es ist identisch mit dem Lichtleben des Sohnes, der darum Person genannt werde, weil er nicht zur Geburt der Natur gehöre, sondern, selbständig wesend, ihr Leben und Verstand sei (59, § 68; 36, § 20; 33, § 89ff.). Das erste Wort war das zornige Leben des Vaters, der im Rade, der Hölle des Eigenwillens, verzehrender Grimm, und der andererseits umschmelzendes Feuer ist, das in den Essentien der Natur Schweres und Ätherisches scheidet und alles zur Kreuzgestalt, dem Instrumente der Freiheit, ordnet. Das andere Wort, stellt sich Böhme vor, geht nun auf dem Kreuze auf als ein Wort des Lichts, es verwandelt den Grimm in Liebe (35, § 15) und hat der ganzen Natur Vermögenheit an sich genommen (36, § 23). „Es ist des freien Willens Ausgehen aus der Finsternis und aus dem Feuer und in sich selber Wohnen. Allda der freie Wille den Glanz (aus den erborenen Essentien, 34, § 11) an sich genommen hat, daß er leuchtet und scheint als ein Licht aus dem Feuer" (425, § 10).

[1] Der Sohn zündet alles an, was sich ihm aneignet (60, § 71). Durch ihn werden alle Dinge aus dem Centro des Vaters Essentien zum Lichte und ins Wesen gebracht, daß des Vaters Natur also in großem Wunder steht (59, § 68).

Der Glanz bedeutet, daß in der dreieinigen Gottheit, die vorher nur stille unbewegte Lust war, alles zu Leben und Empfindung ersteht. In der fünften Gestalt, als der Liebesdemut, sollen alle Eigenschaften der heiligen Weisheit in sensualischer Art innen qualifizieren als ein Geschmack und Geruch (490, § 29), dazu trete ein heiliges Hören. „Die sechste Gestalt in der Szienz nämlich sei der göttliche Mund, der Schall der Kräfte, ein Klingen und Singen, da sich der heilige Geist in der Liebesoffenbarung lautbarlich aus der ingefaßten Kraft ausführe (490, § 31).

Das Freudenreich vollende sich in der „Wonne", als siebenter Gestalt (431, § 32), dem Gegenstücke in dem zu dem Wehe der Finsterwelt[1], ferner darin, daß Spiegel der Weisheit Bilder erscheinen. Die Wunder der Ewigkeit verschwimmen nicht mehr in ahnungsvoll unbestimmten Figuren, wie sie vorher im Auge der Ewigkeit standen, sondern eröffnen sich für ein heiliges Sehen als ewige Ideen von Engeln, Menschen und der ganzen Schöpfung[2]. Jenen zum Bildnis belebten Spiegel nennt unser Mystiker die Jungfrau Sophia (96, § 68; 70, § 44). Durch sie habe

---

[1] 35, § 15: „Wenn des Vaters Essentien die Sanftmut im Lichte kosten, so werden sie alle rege, und ist ein eitel Liebesbegehren, Wohlschmecken, Sanfttun, Freundlichsein. Was im finstern Centro eine giftige Wehe und Angst ist, das ist in des Lichtes Kraft der Freudenquell, und gibt Stimme, Ton und Klang." Vgl. 483, § 40; Weg 104, § 18.

[2] 146, § 31: „Bilder der Essentien des Begehrens"; 150, § 47: „In der Weisheit erscheint aller göttlichen Essentien Wesenheit"; 75, § 84: „Die Form dieser Welt ist in Ewigkeit in Gottes Natur gewesen, aber unsichtbar, unmaterialisch." Ebenso 71, § 49; 72, § 57; 96, § 68; 50, § 12; 97, § 73—79; 145, § 29.

der heilige Geist die Schöpfung erblickt (33, § 3; 79, § 45; 155, § 13).

Mit dem allen hat sich die Konstituierung in den Ternar (35, § 18), die zweite Geburt der Gottheit zum Vollgehalte inneren Lebens, vollzogen. Der Geist Gottes hat sich in einer siebengestaltigen ewigen Natur „webend“ gemacht (72, § 61; 346, § 2; 487, § 20), die Einheit lebt jetzt mit vielfachem göttlichen Lebensgefühle in unendlicher Schiedlichkeit, da in allen Eigenschaften nur ein einiger Geist und Wille regiert und sich die Eigenschaften alle in eine große Liebe zu und ineinander begeben, jede die andere zu schmecken begehrt, und alles nur eine ganz liebliche ineinander inquallierende Kraft ist“ (482, § 35; 295, § 10).

Zur Selbstoffenbarung Gottes gehört nicht nur, daß er „schiedlich“ wird, d. h. daß er sich in der Finsternis als eifernder Zornwille und im Lichte als liebender Sohneswille ausspricht. Er will auch „förmlich“ werden (544, § 21). Er muß zu seinem „Aussprechen“ (in zwei Qualitäten, die nur ein Wesen sind, 58, § 67), ein „Ausgesprochenes“, ein Etwas haben, zu dem sich jenes Aussprechen wie eine Seele zu ihrem Leibe, wie „mens“ zum „ens“ verhält (504, § 2—4) 544, § 20). Natürlich kann es sich nur um eine himmlische Leiblichkeit, um eine geistliche „Wesenheit“ handeln. Um den Sinn der letzteren bei Böhme klar zu verstehen, sei vorausgeschickt, daß er die ewige Gebärung desjenigen Moments in Gott verständlich machen will, das sich zeitlich im Hervorgange der Schöpfung aufschließt.

Nach aristotelisch-scholastischer Auffassung, die auch noch zu Böhmes Zeit herrschte, ist jedes irdische Ding aus εἶδος und ὕλη zusammengesetzt. Für beides galt es den Ursprung in Gott nachzuweisen,

und so ist es nur konsequent, wenn Böhme von einer doppelten ewigen Leiblichkeit in Gott spricht (69, § 37f.; vgl. 288, § 21; 430, § 28). Man denke an die Kreuzgestalt zurück und entsinne sich, wie der Blitz der Freiheit die Essentien der Szienz (d. i. die Vervielfältigungen oder Eigenschaften der sieben Naturgestalten) „fängt“ und über sich nach oben führt. Böhme nennt dieses Aufsteigen das „Geistwasser“ (430, § 29; 504, § 5). Aus ihm belebe sich der Spiegel der Weisheit zum Bildnisse der ewigen Jungfrau. Die ewigen Bilder der Schöpfung erscheinen als die Modelle aller irdischen Formen (71, § 50ff.). In diesen Bildern in der Jungfrau, dem Geistwasser, begegnet uns die erste Art der himmlischen Leiblichkeit oder „Wesenheit“ in Gott: der urbildliche Kosmos.

Der Blitz aus der Freiheit zieht nicht nur die Essentien aus der Szienz in sich und bringt das Grobe in letzterer zum Sinken (vgl. ob. S. 568). Die Szienz nimmt auch umgekehrt in ihrem Sinken etwas von der Freiheit des Blitzes in sich und wird zu einem sinkenden Wassergeist. Es sei, wie wenn sie schmölze und Gewicht bekäme, im Tode erstürbe und materialisch werde (28, § 72; 51, § 14). Daraus urständet die Stofflichkeit in der Schöpfung und deren wachsendes Leben, und es ist in Gott selber ein ewiger unerschaffener keimkräftiger Himmel, die zweite Art innergöttlicher „Wesenheit“: die ideale Materialität. Böhme schildert die himmlische Stofflichkeit als „einen Samen aller sieben Gestalten“ (425, § 10), als ein „grünend Wesen der gefaßten, wirkenden Gotteskräfte, darin man die wachsende Seele versteht“ (492, § 37), als ein „stumm unfühlend Leben“, das unter sich gehe (488, § 24). Wohl ertötete der Blitz die herbe Matrix, daß sie sinke. Weil es sich aber um ein Töten und Sinken in Gott

handele, sei es doch kein Sterben, sondern der ewige Anfang des Naturlebens in einem „körperlichen webenden" Geiste des Wachsens und Grünens (95, § 62; 425, § 10)[1]. In diesem körperlichen, webenden Geiste fassen sich die sieben Eigenschaften ebenso nach unten zusammen, wie im Geistwasser nach oben)[2]. Eine „Wonne" auch im Sinken, weil sich jede Gestalt der anderen liebend zur Speise biete (295, § 12). Eben darum werde jene Wonne als Leiblichkeit der sieben Gestalten faßlich und greiflich (67, § 22). Hier ist alles einheitlich ins „Wesen" ausgesprochen, was in den sieben Gestalten geistlich lebt (296, § 15; 494, § 11). Aus solcher faßlichen Kraft oder Wesenheit der sieben Geister Gottes grünt noch in Gott selber das Paradies oder „reine Element" aus (73, § 69; 79, §105; 82, § 126). Böhme denkt es sich als eine Art Körperlichkeit in Gott, die uns nicht vorstellbar sei (456, § 20), ein göttliches Mysterium, das die Qualitäten aller irdischen Elemente in sich vereinige. Wir hören auch von einem krystallinischen Leibe (492, § 40) Gottes, und im Anschlusse an die Offenbarung Johannis von einem gläsernen Meere, gleich einer unendlichen Ausdehnung (64, § 11ff.): der erste kühne Versuch in der Geschichte der Philosophie, den Raum, der früher als ein Nichts, als das Prinzip aller Negativität und Gottesleere galt, in Gott hineinzunehmen.

---

[1] Die Finsterwelt ist reiner Geist, ebenso die Lichtwelt, „bis sie miteinander durch des Feuers Anzündung gehen, alsdann sind sie dem Geiste abgestorben" (295, § 13).

[2] „Da sich die sieben Eigenschaften der Natur in ein Wesen zur Faßlichkeit eingeführt; welch Wesen in sich selber heilig, rein und gut ist, und der ewige ungeschaffene Himmel heißt" (494, § 10).

Die erste Leiblichkeit Gottes waren die ewigen Bilder aller Dinge, die Jungfrau gewordene Weisheit. Die zweite Leiblichkeit Gottes war der innere unerschaffene Himmel (das stumme Leben des Wassergeistes nebst dem daraus ausgrünenden heiligen Elemente, 511, § 29). Beides zusammen ist die ganze Leiblichkeit Gottes, sein Mysterium magnum[1]. Waren die sieben Naturgeister das ewig sprechende Wort Gottes (in zwei Prinzipien, einem lichten und einem finsteren), so ist das Mysterium magnum (als drittes Prinzip) das Ausgesprochene aus jenen beiden anderen Prinzipien (494, § 11; 544, § 22), das „sich im irdischen Wachstum wieder ausspricht, formt und koaguliert“ (504, § 3; 540, §§6, 7). Hiermit ist es zugleich der gebärende Urgrund der äußeren Natur (492, § 38), Gott als natura naturans.

Die äußere Natur, stellt sich Böhme vor, eröffnet sich mit dem Luftleben des „Spiritus mundi“. Sein Weben ist das werdende und veränderliche Leben, sein Wesen (Leiblichkeit) sind die vier Elemente (544, § 23). Mit ersterem hat sich das innergöttliche Keimleben in die Zeit, mit letzteren das innergöttliche heilige Element in die Vielheit eingeführt. Durch den Einschlag des Spiritus mundi wirken auch die sieben ewigen Naturgestalten in die irdische Natur hinaus und heißen in solcher Hinsicht „Mütter“ oder „Quellgeister“ (70, § 45; 285, § 9; 54, § 37; 41, § 49). Aus dem finsteren Triangel der drei ersten Naturgestalten entquellen alle Salze, Säuren, Erden

---

[1] „In der Szienz anfängt sich die ewige Natur und in der Natur das Wesen, verstehet ein geistlich Wesen als Mysterium magnum, als der offenbare Gott.“ „Dies unsichtbare Geistliche hat Gott in und mit der Zeit sichtbar gemacht und das Mysterium in einen Anfang zur Kreation eingeführt“ (478, § 22).

und Steine: alle sichtliche greifliche Materie. Aus der Selbstsucht, die im feurischen Triangel eingeschlossen ist, erzeugt sich das Finster- und Giftleben der Natur, wie wir es in giftigen Tieren, Pflanzen und Mineralien sehen (508, § 20). Aus den Kräften des lichten Triangels urständen alle Farben und aller Glanz (490, § 32f.), aller Hall und Schall und alle Sinneswahrnehmung, überhaupt alle Eigenschaften (456, § 20), nicht minder alle Gutartigkeit in den Naturwesen. Aus dem Feuerblitze, der als vierte Gestalt des göttlichen Lebens in der Mitte steht, wirkt sich die Sonne hervor, die alles wachsende Leben im Spiritus mundi aufschließt. Die Produktionen des letzteren haben keinen Bestand. Die Zeit bringt sie und die Zeit verschlingt sie. Aber im Entstehen und Vergehen aller dieser Bildungen, in ihrem Auf und Ab, ihrem sich Feinden und sich Freunden, herrscht die *Notwendigkeit eines Uhrwerks* (496, § 19; 507, § 16; 545, § 26).

Doch nicht das mag uns interessieren, aus welchen ewigen Gestalten diese oder jene irdischen Bildungen hervorgegangen sind. Viel wichtiger ist es, uns über jenes Hervorgehen selber unterrichten zu lassen.

Wir wissen, wie man sich vor Böhme immer wieder angestrengt hatte, die Natur als das Resultat einer logischen Selbstentfaltung Gottes zu begreifen. In der Gebuurt der heiligen Dreizahl sollte schon der erste Keim zu allen Dingen liegen, und es schien nur darauf anzukommen, zu zeigen, wie sich der schon gegebene Weltbegriff zur Welt entfalte. Man sah nicht ein, daß alle bloße Logosgeburt in Gott, alle innere Entfaltung und Differenzierung, die sich daran knüpft, nur als weltlose Bewegung verlaufen kann. Kommt nichts Neues hinzu, so muß es bei einer blut- und lebensleeren Gottheit bleiben, die der Natur

fremd gegenübersteht, und letztere gibt sich immer wieder als ein caput mortuum, dessen blindes Dasein trotz aller Allgegenwartsversicherungen doch zuletzt rätselhaft aus Gott herausfällt. Böhme vermied instinktiv jenen Fehlweg. Die Geburt der heiligen Dreizahl bedeutet ihm noch nicht einmal die Geburt eines dreifaltigen Lebens, das den Namen schiedlicher, bewegter Regsamkeit verdiente, noch weniger den Anfang der Natur, am wenigsten der dinglichen Natur. Die letzte Tiefe der Gottheit, erkannte er, ist naturlos. Ohne das Hineintreten eines neuen Momentes entstünde in ihr weder der Puls des Lebens, noch Zeugungsdrang zur Schöpfung.

Nach der biblischen Tradition ist jenes Neue die Absicht, der jäh aufspringende Vorsatz, den Gott im Anfange der Zeit faßt, Menschen und Tiere, Pflanzen und Dinge zu machen. Hier knüpft unser Philosoph an: nicht um in einem persönlichen Gotte einen unbegreiflichen Entschluß zu postulieren, sondern um aus der inneren Bewegung eines schon gegebenen Willens den Aufgang von Himmel, Hölle, Natur und ihr ewig ewiges Ineinander darzutun.

Jener Wille schwebt als stille Gottheit (vgl. oben S. 556). Sie ist in dem regungslosen Gleichgewicht ihrer drei noch unoffenbaren Momente wie ein Nichts. Anfangslos blitzt aber in diesem Willen der Hunger nach Selbstoffenbarung, ein gebärendes Begehren als inneres fiat hervor. Mehr als solches Begehren braucht der Görlitzer Denker nicht, um in großzügiger Weise das Eine von der Schattenhaftigkeit einer bloß logischen Bewegung zu erlösen und es dennoch weder zu personifizieren noch zu naturieren. Handelt es sich doch um eine naturüberlegene Leiblichkeit in Gott selbst. Oder naturierte ihn diese? Nicht umsonst erinnert Böhme immer wieder daran,

wie der Glanz des Lichtes im Feuer wohnt und doch nicht das Feuer oder des Feuers ist (477, § 17). So ist auch Gott mehr als das Feuer seiner sieben Naturgestalten, und er ist erst recht mehr als die himmlische Leiblichkeit, die nur das zeitlos Ausgesprochene der sieben Naturgestalten seines ewigen Sprechens, ist.

Ein raumlos Ausgesprochenes ist jener unerschaffene ewige Himmel freilich nicht. Böhme hätte sich damit begnügen können, ihn rein psychisch zu schildern, als Gott durchwesenden Wachstums- und Zeugungsdrang. Er zieht es vor, aus ihm schon in Gott selber eine unverwesliche Körperlichkeit entspringen zu lassen. Die Lektüre der Apokalypse täuschte ihn über die Schwierigkeit, die hier obwaltet, hinweg. War freilich erst in Gott der Sprung von der Unräumlichkeit zur Räumlichkeit überwunden, so mochte nachher der große Wurf aus Gott von der Zeitlosigkeit in die Zeit, den man die Schöpfung nennt, leichter verständlich erscheinen.

In Wahrheit hat Böhme das Geheimnis, wie die Schöpfung vor sich gehe, nicht entschleiert. Vielmehr schwankt er zwischen den phantasievollen Anstrengungen, davon zu erzählen, und einer viel tieferen Einsicht. Wie, wenn Zeit und Ewigkeit in einander wären? Dann brauchte man nicht erst zu fragen, wie es von jener zu dieser gekommen sei. Dort, wo unser Denker der alten kosmogonischen Frage nachgeht, erneuert er Lehren des Eriugena. Hier, wo er sinnt, daß Zeit und Ewigkeit ineinander seien, kommt er, ohne daß seine Originalität Schaden leidet, in die Nähe augustinischer Ausführungen.

Wir sagten, daß Böhme in seinen kosmogonischen Bemühungen in den Spuren des Eriugena wandele[1]. Wie dieser lehrt auch er, daß sich jedes höhere Prinzip weiter nach unten in ein niedrigeres gebäre, oder was dasselbe ist, daß sich jedes Sprechen in einem Worte, und dieses als neues Sprechen in einem neuen Worte, ausspreche. Die Erde sei ein Wesen (Ausgesprochenes) der Elemente und der Sterne, die Elemente und Sterne seien ein Wesen des Spiritus mundi. Dieser sei ein Ausgesprochenes der ewigen Natur, die ewige Natur sei das Ausgehauchte der Dreiheit und die Dreiheit Ausgebärung des Einen. „Also sehen wir, wie sich Inneres hat ausgegeben in ein Äußeres. Und wie nun das Innere seine Gebärung und Wirkung hat, also hat es auch das Äußerliche" (540, §§ 3, 4). Das Wort fiat habe sich, sagt Böhme ein andermal, eröffnet. Es sei aus sich selbst ausgegangen, um durch und durch zu schaffen (146, § 33). Hierbei wird das innere Mysterium, Gottes ewige Natur, aus der Ewigkeit in die Ewigkeit geboren. Das innere Mysterium gebiert als in einen Anfang und Zeit das äußere Mysterium dieser Welt, es gebiert aus der Ewigkeit in die Zeit (285, § 7;

[1] Es geschieht nicht ganz restlos. Anklänge an den alttestamentlichen Schöpfungsbericht begegnen uns öfters und mögen in dem unkundigen Leser den Eindruck wecken, als lehre unser Philosoph ein absichtliches Tun Gottes. In Wahrheit lehnt er solches entschieden ab. Die ganze Schrift über die Gnadenwahl zielt dagegen. Hier einige Proben solcher alttestamentlichen Anklänge: Gott habe die geistliche Welt nach allen Eigenschaften in ein äußerlich Wesen geführt (492, § 38). Gottes Geist habe ein Modell in seinen Willen gepflanzt und nach diesem Modell geschaffen (146, § 31). Man achte aber auf die widerspruchsvollen Ausdrücke, die immer wiederkehren: die Welt sei als eine ‚Ausgeburt' ‚geschaffen' worden (39, § 40; 52, § 24; 492, § 38; 291, § 35).

291, § 35; 480, § 27; 496, § 18; 506, § 15)[1]. Und das äußere Mysterium dieser Welt steht gleichfalls in gebärendem Leben; es gebiert aus der Zeit in die Zeit (544, § 22ff.). Der spiritus mundi, führt Böhme letzteres aus, sei geschlossen „in eine Zeit, Ziel und Maß, wie lange das währen soll, und ist wie ein Uhrwerk aus den Sternen und Elementen, darin das höchste wohnt, und das Uhrwerk zu seinem Werkzeuge braucht und hat sein Machen darin geschlossen. Das geht frei vor sich und gebiert nach seinen Minuten. Alle Dinge liegen darin, was in der Welt geschehen ist und noch geschehen soll" (508, § 21; 518, § 29; 545, § 26).

Alles, was gebiert, gebiert sich etwas Ähnliches. Darum heißt diese Welt eine Darstellung und figürlich Gleichnis, auch Nachmodelung und Spiegel der ewigen Welt (285, § 7; 493, § 5; 508, § 20). Nach dieser Schilderung stünde auf der einen Seite die ewige, auf der anderen Seite die irdische Welt, Irdisches und Ewiges träten wie Eltern und Kinder nebeneinander, aber sie wohnten nicht ineinander.

Anderwärts ist der Görlitzer über diese Auffassung hinausgewachsen. Da stehen ihm die Dinge selbst in der Ewigkeit. Mindestens gebe es in jedem Dinge ein unbewegtes Teil, das aller Zeit entrückt sei. Böhme meint den „Schatten" oder die „Figur" aller Dinge in der Weisheit, ihre „mentalische" Natur. Diese liege im Grunde der Ewigkeit während sie ihre Förmlichkeit und Greiflichkeit aus der Zeit und den Prinzipien, die in diese gebären, haben. Aus dem Grunde der letzteren nehmen die Dinge ihre „entalische Eigenschaft" (495, § 14; 504, § 2; 53, § 25).

[1] „Das Wort hat sich ausgesprochen in eine Zeit des Anfangs und E n d e s und gebildet in eine Kreation zu seiner Selbstoffenbarung" (496, § 18; 544, § 23).

Dort der Ewigkeitsgehalt, den sie alle einschließen, durch den sie in Gottes inneres Mysterium gehören, hier ihr zeitliches Sein, nach dem sie in den Minuten des äußeren Mysteriums geboren werden. An diese Doppelnatur jedes Dinges müssen wir denken, wenn Böhme Wendungen wie die folgenden braucht: „Der Geist der Ewigkeit hat alle Dinge gebildet“ (76, § 90). „Er eröffnet die Gedanken, die verborgenen Siegel in den sieben Gestalten (61, § 82). Er erblickt die Figur der Dinge in der Jungfrau der Weisheit, und schafft sie in eine Wesenheit, als wir es erkennen an der Form dieser Welt“ (145, § 29). „Das Bildnis Gottes, die ewige Jungfrau, gebiert nichts, aber es stehen in ihr die großen Wunder, die der Geist erblickt, und durch das Wort des Vaters, als durchs fiat, schafft (70, § 44; 69, § 48ff., 75, § 84; 77, § 91). Hier kann es sich in keiner Weise um die Modelliertätigkeit eines platonischen Demiurgen handeln. Das Erblicken und Schaffen des Geistes bedeutet den Ewigkeitskern, der in jedem Dinge liegt, zu dem die Geburt aus dem Spiritus mundi nur die zeitliche Hülle liefert. Offenbar sei an jedem Dinge nur die Eigenschaft aus der Zeit, die Eigenschaft aus der Ewigkeit sei verborgen (296, § 17).

Böhme hat sich hier zwar noch nicht ganz von der kosmogonischen Bemühung, die Zeit aus der Ewigkeit ableiten zu wollen, losgerissen[1]. Aber ihm beginnt über der genetischen Danaidenarbeit die große analytische Grundtatsache der Welt aufzugehen: „Gott steht in der Zeit, und die Zeit in Gott, und keines ist das andere, kommt aber aus einem ewigen Urstande“ (295, § 14). Hier streift der Gedanke des Augustin, daß in der zeitlosen Wahrheit der Welt

[1] Vgl. „Der Geist der Dreizahl ist eine Ursache der Natur und hat in sich die Weisheit“.

die zeitliche Folge aller Dinge mitgegeben sei, den Geist auch des Philosophus Teutonicus[1].

B. Die doppelte Selbstsetzung Gottes im Menschen.

Aber auch Weizenkörner aus der Saat Eckeharts brechen auf. Man kann, meint Böhme, nicht von einem Schaffen und Gebären Gottes sprechen, das in irgend einer Weise vormaleinst geschehen wäre. Das Leben der Ewigkeit setzt sich immer neu und immer jung in uns. Die Schaffung von Himmel, Hölle und Zeit ist heute. Denn heute noch kann das Nichts, in dem sie zu spielen beginnt, plötzlich da sein. Wir brauchen nur unserem Willen zur Selbheit zu entsinken. Dann sind wir das Nichts, in dem sich Gott zu Etwas setzt (M. m. 26, § 39). Wir hören und sehen dann mit dem, damit Gott in uns sah und hörte, ehe unser eigen Wollen, Sehen und Hören

[1] „In der Ewigkeit ist im ewigen Willen eine Natur gewesen, aber nur als ein Geist. Ihr Wesen der Vermöglichkeit war nicht offenbar, als nur im Spiegel des Willens der Weisheit, darin alle Dinge dieser Welt sind erkannt worden“ (424, § 8). „Alle Dinge, so zum Wesen gekommen sind, sind aus der ewigen Gebärerin gegangen, nicht unterschiedlicher Zeit, sondern auf einmal (nämlich als in der Jungfrau unanfänglich ihre Bilder entstanden). Aber unterschiedlicher Zeit ist die Formung des Wesens (Leiblichkeit) in der Figur oder Form gestanden, und vom Herzen Gottes im Lichte gesehen worden, welches es endlich geschaffen, da sich dann die Zeit angefangen hat“ (52, § 25). Es ist klar, daß es hier keines „Schaffens“ mehr bedarf. Läßt sich aus der „Figur“ der Welt der Weltlauf, die unterschiedliche Zeit der Wesensformungen, ersehen, so ist mit der Ewigkeit der ersteren die Zeitlichkeit der letzteren ohne Dazwischenkunft jedes Schaffens und jeder Gebärung von selbst gegeben. Spinozas Lehre hat sich an diesem Gedanken angezündet.

anfing (Weg 131, § 4) und können von allen Heimlichkeiten der Ewigkeit erzählen (M. m. Kap. 9, § 1.)

Damit lenkt sich der Blick auf die Lehre vom Menschen. Aus tieferem Grunde der Ewigkeit, als alle Dinge, stammen nach unserm Mystiker die vernünftigen Geister (die Seelen der Menschen, die Engel und die Teufel 515, § 14). Die Dinge sind Teile der irdischen Natur und aus dem Spiritus mundi als Geschöpfe der Zeit geboren (480, § 27; 54, § 36). Die Geister gehen aus der ewigen Natur oder unanfänglichen Szienz hervor (ib.; 496, § 20), nicht aus der Leiblichkeit des Todes (Wassergeist), sondern aus dem Centro der Essentien[1]. Sie sind vor der Zeit des dritten Prinzips (des Spiritus mundi, 111, § 48) in der ersten göttlichen Bewegung geschaffen (499, § 32, 61, § 77) und urständen aus dem Blitze der ewigen Freiheit, nämlich aus der vierten Gestalt, wo Zorn und Liebe gegeneinander stehen (55, § 41; 563, § 100), aus der „Schärfe der Blicke in dem Rade der Essentien" (53, § 29). Das Feuer der Natur und das Feuer der Liebe haben an ihnen noch unaufgeschlossen teil, wiewohl das Liebefeuer keine Kreatur geben mag, sondern sie, wie die Sonne die Welt (497, § 25)[2], durchwohnt und erfüllt.

Böhme nennt die Seelen und Geister wegen ihres hohen Ursprungs, aus der ersten Bewegung des Un-

---

[1] 563, § 100: „Die Seele ist selber ihr Grund zum Bösen und Guten. Denn sie ist das Zentrum Gottes, da Gottes Liebe und Zorn in einem Grunde unausgewickelt liegen."

[2] 482, § 38: „Aus der göttlichen Liebescienz mag keine Kreatur einzig und allein bestehen und geboren werden, sondern sie muß den feurischen Triangel der feurischen Scienz, nach der Peinlichkeit, in sich haben." Darum heißt es 291, § 33: „daß die Geister aus der freien Lust im Begehren geschaffen worden seien."

grunds (M. m. Kap. 26, § 57), Funken der Allmöglichkeit. Gott, die ewige Freiheit, habe sich ihnen selber gegeben (ib. 497, § 22; 516, § 21). Sie seien „Partikulare“ des ewigen Willens, des Wesens aller Wesen, der höchsten Allmacht (515, § 16) und können, nach der Eigenschaft beider Feuer, die sie in sich haben (291, § 33), Gottes Liebe oder Gottes Zorn, wie sie mögen, offenbaren (Weg 143, § 42). Gleichwie sich Gott selber in Licht und Finsternis, Freude und Qual, Himmel und Hölle, Liebe und Zorn einführe, so habe auch das Partikular Macht, sich aus dem ganzen freien Willen in das Licht- oder Finsterleben „wie es wolle“ einzuführen (500, § 34; 497, § 26). Es könne seinen eigenen Willen geltend machen und sich damit, als ein eigener Baum, vom Ganzen abbrechen oder sich in den Einigungs- und Liebewillen des Ganzen eineignen, um dem eigenen Ich zu ersinken, sich als Nichts zu achten und als ein Zweig aus dem Ganzen zu grünen[1].

Ersteres habe im Hunger nach sich selber Satan getan, der vorher der allerschönste Engel gewesen sei. Er habe das Licht haben wollen, aber nicht in Demut, und sei schon eben damit in die Finsternis und in die Hölle gefallen (498, § 27). Die Ungleichheit der Phantasie hält ihn nun als sein Gefängnis. Nicht er lebt, sondern der Geist der Zwistigkeit, in den er sich eingegeben hat, lebt ihn, so daß in ihm und seinesgleichen alle Widerwärtigkeit der Gestaltungen aufwacht, „ein stachlichter Neid aus dem Bitterweh, ein Zorn aus dem Feuer, ein Verzweifeln aus der Angst“ (502, § 45; 499, § 29 f.). In der Demut hätte er, wie die anderen Engel, alles haben und mit Gott wirken können. Statt dessen hat er den Grimm Gottes in sich aufgeschlossen und ist zur ärmsten

[1] (557, § 77; M. m. Kap. 24, §§ 17, 18, Deusen (45.)

Kreatur geworden (499, § 32). Die in Gott verschlossene Hölle ist durch seinen Willen zur Selbheit in ihm offenbar geworden und faßt ihn als ihr Eigentum. Gott lebt in ihm als zorniger Gott. *Liegt es doch im Wesen der Einheit, daß sich alles, was sich gegen sie erhebt, in sich selber verzehren muß.* Das, und nichts anderes, bedeutet das Grimmfeuer (457, § 27; 481, § 33).

Wie Satan, hat sich Adam von Gott abgewendet, jener in die Finsternis und Schrecken der Selbheit, dieser in die Vielheit und Gewalt der äußeren Dinge. Vollkommener als die Engel, als ein volles Gleichnis Gottes, war Adam geschaffen worden. Nicht nur hat seine Seele Gottes Licht- und Feuerart empfangen. Ihr ist auch aus Gottes himmlischer Leiblichkeit, die sich in das äußere Zeitleben ausgebiert, ein paradiesischer Körper gegeben worden (510, § 28; 113, § 5; Weg 105, § 5; 113, § 5). Gleichwie die Zeit und Ewigkeit aneinanderhangen und die Zeit aus der Ewigkeit geboren ist, also hing auch im Menschen der innere Atem Gottes an dem äußeren (Weg 106, § 8). Das ganze sprechende Wort in aller Natur, nach Zeit und Ewigkeit, blies sich ihm ein (511, § 33). So hat denn er drei Prinzipien in sich: nach seiner geistigen Begabung die beiden ewigen Anfänge von Licht und Finsternis, und nach seiner leiblichen den Anfang der äußeren Zeitwelt des Spiritus mundi (454, § 11).

Das alles war in Adam in gleiche Zahl, Maß und Gewicht gesetzt. „Kein Prinzipium übertraf das andere. Es war eine gleiche Konkordanz. Das göttliche Licht temperierte alle Eigenschaften, daß sie alle miteinander in einem Liebespiel standen (ib., M. m. Kap. 17, § 17; Weg 106, § 9). Aber Adam ist aus der Temperatur herausgegangen (81, § 120; 104, § 25).

Er hat sich in das Spiel der äußeren Welt vergafft und mit seiner Begierde in die Vielheit und Ungleichheit der Eigenschaften verfangen (515, § 14; 504, § 8; 518, § 33). Alles wollte er kennen lernen und klug werden. Er wollte wissen, wie Hitze und Kälte und alle anderen Eigenschaften im ringenden Streite schmeckten. So „fingen“ ihn auch dieselben Eigenschaften im Streite und wachten in ihm auf und machten, daß das Licht im Wesen des heiligen Elements, darin er Gott erkannte, in ihm erlosch. Dies deute die Bibel durch den Schlaf an, in den Adam verfiel, nachdem er von dem verbotenen Baume genossen. „Mit dem Schlafe ward in dem Menschen die Zeit offenbar“ (105, § 26). Er erstarb der Ewigkeit und ihrem paradiesischen Elemente und wachte auf dem irdischen Streite der vier Elemente (der ungleichen Szienz), welche ihn nun kränken und endlich töten (505, § 10; 517, §§ 22, 25; Weg 108, §§ 18, 23). Böses und Gutes hat er in der Erkenntnis scheiden wollen, wie es seiner Eitelkeit gelüstete. Nun ist er ganz voll böser und zeitlicher Lust geworden und wird in seiner Begierde von einer Eigenschaft zur anderen geworfen (527, § 14; 491, § 35). Er probiert alle Dinge einzeln, und ihm hülfe nur die Einheit.

Wie sich seine Seele verfinstert hat, hat sich sein Leib vertiert[2]. Hatte er im Paradiese alles magisch genossen und sollte er als männliche Jungfrau magisch gebären, so ist ihm nach dem Falle „der Madensack der Därme“ (Weg 108, § 19) ge-

[1] Weg 108, § 23; 526, § 10; 83, § 136: Adams Leib ward als ein Tier, als er in die vier Elemente einging. Da wand sich auch die Tötlichkeit hervor 516, § 18; 114, § 7; 491, § 35; 525, §§ 6, 14: „Adam wurde das Tier aller Tiere“.

wachsen. Den muß er mit Nahrung füllen und des anderen Geschlechts in physischer Brunst begehren. Mit der irdischen Begierde der Selbheit in Fleisch und Blut ergreifen ihn zugleich die äußeren Mächte der Planetenkonstellation, er ist im Guten und im Bösen den „auswendigen Zufällen“ (532, § 36) preisgegeben. *Das Viele, in das er imaginiert hat, wird zu einer realen Macht, die ihn zwingt* und nach ihrem rastlosen Kreisel treibt (549, § 43; 557, § 77). Die vier Elemente, die sein Knecht sein sollten, sind sein Herr, der Spiritus mundi ist in ihm offenbar geworden, wie im Teufel die Hölle (534, § 51; 549, § 41).

Erst der Mensch Christus (96, § 70; 531, § 30, „das unum“) hat den Abbruch Adams aus der Macht der einigenden Liebe (487, § 17 der unio) rückgängig gemacht und die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott wiederhergestellt (97, § 72). Vielmehr in ihm hat die Ewigkeit auf den Fall Adams reagiert und sich wieder in das verblichene Ens der Seele eingeleibt (528, §§ 17, 20, 30). Das ewige Bild des Menschen in Gott erfüllte sich wieder mit göttlichem Leben. Solches Leben fing als ein verborgenes inneres Rufen schon in der Seelenszienz von Adam und Eva an (531, § 32), aber in Jesu tat sich die Neugeburt als ein Gnadengeschenk hervor und trat ins Lebenslicht (548, § 37). „Dies Gnadengeschenk ist nun nicht der natürlichen Seele Eigenheit. Sie hat es nicht für Naturrecht und bekommt es auch ewiglich nicht für Naturrecht. Sondern es steht in der Seele in einem eigenen Centro und ruft der Seele und beut sich ihr an, sich ihr zu offenbaren“ (ib. vgl. Luther ob. S. 432). Dermaleinst werde mit Vollendung jener Neugeburt alles Irdische und Zeitliche, das ganze Prinzip der äußeren Welt (81, § 121) vergangen sein. Wie es sich angefangen habe, werde

es auch ein Ende nehmen (111, § 47; 82, § 131). Von einer Auferstehung des Fleisches will Böhme konsequenter Weise nichts wissen (83, § 139). Nur was aus dem Ewigen sei, bleibe ewig (§ 132). Darum dauern allein die Seelen, und diese seien, sobald die vier Elemente am Menschen zerbrechen, schon, mit dem krystallinischen Leibe, der hier verborgen gewesen sei, im Paradiese oder in der Hölle (81, § 126). Denn, „was die Seele allhier in dieser Zeit macht, dasselbe nimmt sie in ihrem Willen mit und kann dessen nach Änderung des Leibes nicht los werden (190, § 25). Von allen Dingen der Zeit aber bleibt nichts übrig als ihr Modell, gleichsam ihre gemalte Figur in der Jungfrau, den ewigen Seelen zur Freude (111, § 48; 81, §§ 122f.; 184, § 2).

Wir haben jetzt alle Elemente in der Hand, um Böhmes Mystik zu verstehen. Die Mystik unterscheidet sich ebenso sehr von jedem Pantheismus, wie von jeder Historien-Religion. Dasselbe erweist sich bei unserem Mystiker. Bei allem Anschein von Pantheismus ist er kein Pantheist, und bei allem Anscheine von Historien-Religion ist er kein Historiengläubiger. Das positive Wesen aber der Mystik hat er, der schlichte Handwerker, selbst gegenüber den kühnen Gedanken eines Eckehart noch bereichert und vertieft.

Böhme drückt sich manchmal stark pantheistisch aus. Nicht genug, daß allen Dingen eine gewisse Göttlichkeit zukomme, da sie alle aus göttlichem Hauche geboren seien (456, § 21). „Alles was der Fromme ansieht, da sieht er einen Prediger Gottes“ (Weg 122, § 14). Nein, wir lesen geradezu „Wenn du die Tiefe und die Sterne und die Erde ansiehst, so siehst du deinen Gott. In ihm lebst du, bist du auch und wirst, wenn du stirbst, in ihn begraben.“ (Aurora

268/9). „Das ewige Zentrum der Lebensgeburt und der Wesenheit ist überall. Wenn du einen kleinen Zirkel schleußt, als ein kleines Körnlein, so ist darin vollkommen, unaufhaltsam und unwiderstehlich die ganze Geburt der ewigen Natur und auch die Dreizahl im Ternario sancto" (91, § 45; vgl. 527, § 13; Aurora 275). „Die pure Gottheit ist überall gegenwärtig aller Orte und Enden. Es ist überall die Geburt der heiligen Dreizahl in einem Wesen. Die englische Welt reicht an allen Enden, wo du hinsinnest, auch mitten in der Erde, Stein und Felsen. Also auch die Hölle, oder das Reich des Zorns Gottes, ist überall" (15, § 51)[1].

Hier könnte man glauben einen Pantheisten zu hören. Indessen denkt Böhme an keinen Pantheismus, am wenigsten an einen naturalistischen Pantheismus. Wie könnte er sonst lehren, daß die äußere zeitliche Natur vergehen werde! Nicht einmal der Pan e n theismus, die Vorstellung von einer höheren und niederen Region in einem seienden Gotte, würde unserm Denker letzlich genügen. Wohl sei, gesteht er, Gott alles, Himmel und Hölle, und er sei auch die äußere Welt, weil alles aus ihm urstände. Aber mit einer solchen Rede könne er nichts anfangen. Sie gewähre keine Religion, sondern sei des Teufels (Deussen 32). In Wahrheit strebt Böhme weit über den nichtigen Gegensatz von Theismus und Pantheismus hinaus.

Schon Eckehart hatte gelehrt, daß Gott auch im Steine sei, in der Seele des Menschen aber sei er in

---

[1] „Du wirst kein Buch finden, da du die göttliche Weisheit könnest mehr inne finden zu forschen, als wenn du auf eine grüne und blühende Wiese gehst: da wirst du die wunderliche Kraft Gottes sehen, riechen und schmecken" (Die drei Prinzipien der göttlichen Weisheit Bd. III, S. 62, § 12).

besonderer Weise. In ihr gebäre er sich und nur auf diesen Gott, der sich gebäre, komme es an. Der sei in keinem Dinge mit dessen bloßer Existenz gegeben, sondern bedürfe, daß sich ein Wille ins Nichts wende. Entleere sich unser Wille von aller Welt- und Ichsucht, so beginne ein Schöpfungsprozeß, in dem aus unseren seelischen Anlagen ein göttliches Etwas auferstehe. Mit solchen Eckehart-Gedanken denkt Böhme. „Magst du eine Stunde schweigen von allem deinem Wollen und Sinnen, so wirst du unaussprechliche Worte Gottes hören" (Weg 130, § 2). Nur die Ausdrücke lauten anders. Eckehart hätte niemals gesagt, daß sich Gott in Steinen und Kräutern „gebäre". Derart spricht er nur von der göttlich lebendigen Selbstsetzung in menschlichen Seelen. Böhme zögert dagegen nicht, mit jener Wendung auch schon die tote Allgegenwart Gottes in willenlosen Kreaturen, ja selbst im Satan, zu bezeichnen und charakterisiert die Eigenart der göttlichen Selbstsetzung anders. Es sei, wie wenn sich das Nichts als ein lichter Schein in das Feuer gebe. Dieser durchwohne das Feuer, brauche das Feuer und sei doch seine eigene Offenbarung in eigenem Regimente, die alle Fähigkeiten des feurischen Atems übersteige. „Die äußere Welt mit Steinen und Elementen heißt und ist nicht Gott. Gott wohnt wohl darin, aber das äußere Wesen begreift ihn nicht. Wie das Licht in die Finsternis scheint, und die Finsternis begreift nicht das Licht und wohnt doch eines in dem anderen" (Weg 103, § 13). Wie sich Gott in keiner tierischen Eigenschaft offenbare, so noch viel weniger in dem Reiche der Phantasie. Was diese, die Selbheit, tue, sei nicht außer Gottes Allmacht, aber außer seinem heiligen Regimente in sich selber. Er gebäre sich wohl darin,

werde aber in der Szienz, so viel sie die Natur fasse und begreife, nicht offenbar. Gott sei darin unbeweglich und unwirkend. Er sei darin wohl ein Gott, aber in einem anderen Prinzipe, nur in sich selber wohnend, nicht in der Kreatur (516, § 18; Weg 86, § 44; 501, § 43; 38, § 32).

Ebenso unbewegt und unwirkend wohne Gott in Satan und der Zeit. Satan und Gott, Zeit und Ewigkeit, wohnen ineinander wie die Nacht im Tage. Jedes sei dem anderen wie ein Nichts. Es sei darin wie tot; denn es mag sich nicht erzeigen. Eines verleugnet das andere; denn es ist nicht das andere. In jedem ist ein anderes Prinzip erweckt und führt darin das Regiment (38, § 32; 91, § 46; 526, § 9; 527, § 13; Weg 143, § 42; M. m. Kap. 26, § 38).

Man erkennt ganz deutlich den Gedanken Eckeharts, daß sich Gott in keiner irdischen und selbstischen Bewegung setze. Er setzt sich als Gott nur im menschlichen Willen. „Gott wohnt durch das alles, und das alles ist nicht Gott, erreicht ihn auch nicht. Was sich aber des freien Willens losgibt, das fällt ihm anheim, das muß er haben. Denn er will aus dem Nichts Etwas machen, daß er in Etwas offenbar sei. Nun der Mensch willenlos wird und in das Nichts fällt, erbarmt sich Gott des Etwas, das in sein Nichts gefallen ist, und macht es in ihm zu seinem Etwas“ (M. m. Kap. 26, § 39). Sofern wir bloß existieren, sei uns also, meint unser Mystiker, Gott nicht näher als jedem Stein und Körnlein. Denn dort sei er nur wie ein toter Gott. Erst wenn unser Wille in Gott zu nichts werde, werde Gott in uns zum Etwas. Der Prozeß unserer geistigen Lebendigkeit sei der Prozeß seines Lebenwerdens. Dann heiße es „Gott in dir und du in Gott. Kraft, Macht, Majestät, Himmel, Paradies, Element, Sterne, Erde, alles ist dein“ (96, § 66).

Wie sich Böhmes Mystik über allen Pantheismus schwingt, so ragt sie auch hoch über jedem Historienglauben. Es ist wahr, unser Görlitzer blickt weit intensiver auf die biblischen Berichte als Eckehart. Er beschäftigt sich gern und viel mit ihnen, wendet sie um und um und denkt sie bis in die letzten Tiefen durch. So sieht er die Probleme, über denen der Kölner Meister nur zur Hälfte gesonnen hatte, alle aufgerollt. Eckeharts Mystik schloß Gott und Himmel auf und entdeckte das wahre Wesen der Seligkeit, aber von den negativen Größen der Religion, von Hölle und Verdammnis, wußte sie nichts[1]. Umsomehr hatte inzwischen Luther den Blick für das tief liegende Wesen des Bösen geschärft. Er hatte machtvoll gelehrt, daß Sünde nicht durch Absolution abgenommen werden könne, sondern durch Glauben aufgehoben werden müsse, und daß der Glaube nur wenigen Auserwählten geschenkt werde. Seitdem brannte die Empfindung der Sünde viel heißer in den Seelen, ängstlicher dachte man an den Versucher, die Vorstellungen von der Macht eines „alten, bösen Feindes", wurden wieder deutlicher.

Freilich auf solche sinnfällige Weise ging es nicht. Wie unklar faßte selbst Luther den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem! Bald dualistische Ausdrücke, bald augustinische Prädestinationslehre. Das Bibelwort „in dem Bösen bin ich böse, und in dem Guten bin ich gut", mußte hierbei fremd und unverstanden bleiben. Sieht der Reformator hier verborgene Geheimnisse der Majestät und warnt, in sie einzudringen, so bestätigt sich um so mehr, wie gründlich seine Erklärungsmittel versagen. Viel feiner hatte einst Augustin das Problem angefaßt,

[1] Nur gelegentlich hören wir von dem „Brennen des Nicht."

wiewohl gerade er, auf einem Abwege, den Prädestinationsgedanken geprägt hatte. Ihm kam, für tiefere Einsichten, der neuplatonische Einschlag seines Systems zu Hilfe. Diesem entnahm er den Gegensatz von Sein und Nichtsein und wendete ihn an, um Sünde als Einwendung des Willens ins Nichtseiende, die Strafe der Sünde als die Selbstaufhebung zu begreifen, die solcher Einwendung folgt. An dem Sünder erfüllt sich von innen her ein göttliches Gesetz, nicht trifft ihn von außen her der Zorn eines fremden Rächers.

Aber Augustins Nichtseiendes, das weder eine Kraft gegen Gott aufbieten, noch aus ihm abgeleitet werden kann und darum als bloßer Schatten besteht, war von der Bühne der Philosophie verschwunden. Was der Kirchenvater darunter verstanden hatte, die Welt der Dinglichkeit, wie die Negativität des Bösen, hatte im Bewußtsein der Folgezeit immer mehr an Realität gewonnen. So war der Weg, Gottes Zorn als das Gesetz des Seins im Nichtsein zu begreifen, verlegt. Im Gegenteil, immer drohender rückte die realgewordene Macht des Nichtseienden herauf und schob sich in den Verkehr des Menschen mit Gott zwischen hinein. Wie dem Dualismus ausweichen, wenn man auf die positive Kraft sah, mit der sich die ungöttlichen Bewegungen ausbreiteten? Und wie der ethischen Verunreinigung Gottes wehren, wenn man sich andererseits bemühte, jene Kraft als Gottes Kraft zu verstehen? Denn muß nicht alles, was real ist, Gottes sein, muß also Gottes nicht auch das Böse und die Sünde sein? Muß er nicht auch in Satan und Hölle wohnen?

Hier setzt in großartiger Weise Böhme Mystik ein. Eckeharts Gedanken wachen wieder auf, wir hören wieder von der Selbstsetzung Gottes in der

menschlichen Seele, aber Luthers Problem wird aufgenommen und hoch über allem kirchlichen Höllen- und Prädestinationsglauben, über allem Dualismus und aller ethischen Verunreinigung Gottes, durchgeführt. Die Kraft der Mystik mißt sich in entscheidungsvoller Frage mit der Kraft der Reformation, zuletzt mißt sich die Tiefe germanischen Geistes mit dem Reste römischer und morgenländischer Traditionen, die auch Luther noch nicht überwunden hatte.

Man muß mit Eckeharts Augen auf das Problem der Sünde sehen, und so hat es Böhme getan. Die alten Historien, die naiven und doch unendlich gehaltvollen Erzählungen der Bibel, beleben sich unserem Denker mit ganz neuem Sinne. Sie sind ihm keine historischen Ereignisse mehr, wie Luther sie auffaßte. Wohl klingt es manchmal so, als nähme der Görlitzer den biblischen Bericht von der Schöpfung und Erlösung, vom Abfalle Satans, dem Sturze Adams und der Heilstat Christi wörtlich und historisch. In Wahrheit will er vom historischen Glauben nichts wissen. Kühl und abweisend blickt er sowohl auf die katholische wie auf die evangelische Glaubens- und Sakramentenlehre (213, § 6ff.). Das Christentum stehe nicht bloß in der Historie, daß man's nur wisse und sich's im Wissen zueigne, einstmals sei der Sohn Gottes für uns gestorben. Er habe die Schuld bezahlt, wir dürften uns dessen nur trösten und festiglich glauben, daß es geschehen sei. Das sei alles falsch und ein nichtiges, ungültiges Trösten (Weg 101, § 4; 122, § 16). „Man rühmt sich jetzt des Glaubens. Was aber ist der Glaube? Eine Historie ist der jetzige Glaube“ (Weg 96, § 51). So der Himmel nicht im Menschen offen sei, und er nur vor dem Himmel heucheln stehe und auf Christi Gnade Einlaß begehre, ein solcher Mensch sei in der Eitelkeit und

Sünde, und mit der Seele in der Hölle als in Gottes Zorn. Gehe der Kirchengläubige zum Abendmahl (174, § 81), so esse der äußere Mensch wie ein Tier, seine Seele aber empfange es nach ihrem Sinne, als im Zorne Gottes, sie empfange es nach der ewigen Welt Wesen, aber in der finsteren Welt Eigenschaft (569, § 28). Nur wenn der eigene Wille in ihr „sein Recht verlöre", würde das eingesprochene Wort (Christus als Licht und Liebe) in ihr wesentlich werden. So aber ziehe sie das göttliche Ens in ihre Eigenheit und wandele es in ihre Bosheit (542, § 14). Sie gleiche einer Distel, auf die den ganzen Tag die Sonne scheine. Die freue sich auch in der Sonne Ente, wachse aber dadurch nur immer stolzer und stachlichter (Weg 119, § 13; 121, § 9; 500, § 37). Darum keine von außen angenommene Gnadenkindschaft! Man muß Christum *in* sich haben (Weg 122, § 16; 94, §§ 36ff.; 538, § 65). „Christus muß in dir, Mensch, geboren werden, willst du Gott erkennen. Sonst bist du im finsteren Stalle und gehst nur suchen und tappen und suchst immer Christum zur Rechten Gottes und meinst, er sei weit von dannen. Du willst dein Gemüt über die Sterne schwingen und allda Gott suchen, wie dich die Sophisten lehren" (Weg 38, §§ 31/33).

Für Böhme sind alle die überzeitlichen Begebenheiten, die er in seinen Schriften so sinnig ausmalt, nur Gleichnisse und Symbole für tief Innerliches. Wie Nicolaus Cusanus nach dem Begriffe des Naturgesetzes langt, so lebt in Böhme die intuitive Anschauung geistiger Notwendigkeiten. Die Gesetze des geistigen Lebens werden an handelnden Gestalten außer uns sichtbar gemacht. Dadurch erscheinen sie als etwas von uns Losgelöstes, und es sieht so aus, als handele und wolle, beschließe, richte

und strafe ein jenseitiger Gott. Auf einmal merken wir, das, was als transzendentes Mysterium außer uns eingekleidet wurde, bedeutet die Selbstsetzung von Gut und Böse in uns. Im „Ungrund", „Himmel", „Hölle", „Satan", „Adam" und „Christus" sind apriorische Gottesnotwendigkeiten nach außen projiziert, die niemals für sich wirklich sind, aber sofort und immer wirklich werden, sobald ihre Funktion in freien menschlichen Willen aufwacht. Dann entstehen inwendige Himmel und Höllen.

In der Tat sah und erkannte Böhme die drei Welten, die er in Gott geschildert hatte, in sich selber. „Gott ist in uns", erklärt er, „wir brauchen nirgends hinzulaufen, ihn zu suchen" (181, § 106). Die Seele ist Gottes eigenes Wesen, wie der Mensch, so ist auch die Ewigkeit. „Himmel, Erde, Stein und Elemente sind alles im Menschen, dazu die Dreizahl der Gottheit" (77, § 94; vgl. Deussen 36). „Der Mensch ist Zeit und Ewigkeit" (Weg 103, § 15). Alle drei Reiche Gottes, nach Zorn, Liebe und zeitlicher Offenbarung, ist er, und sie sind in ihm. Sie stehen in uns nicht nebeneinander noch übereinander, sondern ineinander als eins (92 § 49f). Es kommt nur darauf an, wohin wir uns wenden, damit *wir* Adam, Christus und Satan werden. Ist die Seele selbst Gottes Mysterium magnum, so geschieht ja, was so geschildert war, als ob es in Gott geschehe, in ihr. In ihr kommt es zu Himmel und Hölle, zu Zeit und Ewigkeit, alle Eigenschaften sind in ihr offenbar (455, § 18; Weg 103, § 15). Was die Bibel von den genannten, tiefgedachten Figuren erzählt, ist nichts Historisches, es hat sich nicht irgendwann einmal mit und durch einen fremden Gott, vor dem gegenwärtigen Leben der Seele, zugetragen. Es bedeutet das Licht-, Finster- und Zeitleben in der Seele selbst. Es bedeutet geistige Mög-

lichkeiten und mit ihnen die geistigen Gesetzlichkeiten, die sie eröffnen. Je nachdem sich die Seele als Einheits- oder Sonderleben setzt, setzt sich Einheits- und Sonderleben in ihr, wird sie zu Christus und Adam, wenn nicht gar zu Satan.

„Wo du nach deiner Selbheit und eigenem Willen nicht wohnest, da wohnen die Engel bei dir und überall, und wo du nach deiner Selbheit und eigenem Willen wohnest, da wohnen die Teufel bei dir und überall" (Weg 143, § 40). Wo alles in stiller Liebe wirkt und will, da offenbart sich das ewige Eins. In den Dingen will dann Gottes Wille. Umgekehrt bei Selbheit und falschem Willen, bei Annehmlichkeit eigener Begierde. Da ist das Ewige Eins verschwunden und verborgen, Gott wohnt in sich selber, ohne Mitwirkung des Dinges, wie der Tag in der Nacht, das Ichts in Nichts wohnt. (Er will dann in dem Dinge nicht mehr mit des Dinges Willen.) (§ 41 ff.) Solche Einwendung des Willens in Selbheit ist Luzifers Fall. Luzifer fällt noch immer und fällt noch heute. Sein Fall ist aller bösen Menschen Fall (481, § 34; 459, § 34). Ebenso fällt Adam immer und fällt noch heute. Sein Fall bedeutet die Einwendung des Willens in die Begierde des Fleisches. Wo letztere aufhört, gewinnt das Wort Gottes noch immer, wie in Christus, Gestalt (38, § 33)[1]. Christus, der Liebewille (das ewig sprechende Wort), begehrt sich in die seelische Kreatur, den feuerischen Willen Gottes, zu bilden, dieser begehrt sich in seine Eigenschaft zu bilden. Wer den

[1] 173, § 78: „Gott ist in uns. Wenn wir in seinen Willen eingehen, ziehen wir seine Weisheit an, und in der Weisheit ist Christus ein Mensch. Also gehen wir in seine Menschheit ein." 176, § 7: „Gleichwie der Sonne Glanz die ganze Welt erfüllt, also auch Christi Leib und Blut". 556, § 69: „Christus im inwendigen Grunde, wenn er sich der Seele als Lebenslicht anbeut" (554, § 60).

ganzen Prozeß Adams und Christi begreifen will, muß ihn darin suchen, daß das Feuerleben der Seele von der Liebe tingiert wird und aus dem tiefen Schlafe erwacht (521, § 44; 556, § 71; vgl. Weg 101, § 7 f).

Böhme überwindet mit diesen Ausführungen allen dualistischen Höllen- und Himmelglauben. Nicht minder beseitigt er jede Möglichkeit der Praedestinationslehre. Was er über diese in seiner Schrift über die Gnadenwahl sagt, gehört zu dem Geistvollsten, was er geschrieben hat.

Zunächst nimmt er die Rede von dem jenseitigen Gotteswillen auf das Korn. Wie grundfalsch sei schon die Behauptung, daß ein göttlicher Ratschluß jemals den freien Willen einer Seele zwingen könne! „So der Mensch freien Willen hat, ist Gott über ihn nicht allmächtig, daß er mit ihm tue, was er will" (Myst. m. Kap. 26, § 53)[1]. Denn „Gott", das wäre schon Lichtformung aus der Unterschiedlichkeit des Ungrundes (559, § 86). Der freie Wille aber ist aus keinem Anfange, aus keinem Grunde, durch nichts gefaßt oder geformt. Sein rechter Urstand ist unmittelbar das Nichts (M. m. Cap. 26, § 53). Er sei sein selber der eigene Urstand aus dem Worte göttlicher Kraft, aus Gottes Liebe und Zorn. Er forme in sich selber ein Zentrum zu seinem Sitze, er gebäre sich im ersten Prinzip zu Feuer und Licht (M. m. Kap. 26, § 53; 520, § 40). So sei nichts vor ihm, was ihn zu brechen vermöge (500, § 37; 516, § 21; 525, § 11). Als eine Eigenheit aus dem Willen des Ungrundes[2], mit derselben

[1] 115, § 9: „So sich der Seelengeist recht erhebt, ist er stärker als Gott." M. m. Kap. 26, § 28: „Der freie Wille macht sich, zu was er will."

[2] M. m. Kap. 26, § 57: „Der menschliche Wille ist mit der Bewegung des Ungrunds aus demselben Anfange entstanden."

Gewalt der Unterschiedlichkeit, als ein Funken der Allmöglichkeit, sei vielmehr er allmächtig sich zu entscheiden, ob er dem Sinne des Ganzen, der unio, gehorchen oder sich davon abbrechen wolle. Hiermit, erst durch ihn, werde die Licht- oder Finsterwelt, Gott oder Teufel, offenbar (518, §§ 33, 17, 31). Die Lichtentscheidung der Seele, das ist Gott, sofern er Gott heißt, und ihre Finsterentscheidung, das ist sein verzehrender Grimm[1].

Kein vorher aufgelegtes Verhängnis also bemächtigt sich der Seele, um sie zuerst in Sünde, dann zur Strafe zu ziehen. Nicht sie müsse wollen, wie ein ferner außerweltlicher Gott entscheide, sondern Gott sei je nach ihrem Entscheide das in ihr geweckte Licht- oder Finsterleben, und so wolle Gott stets, wie sich die Seele entscheide. Er wolle in den Guten das Gute und in den Bösen das Böse. „Nun fährt aber nicht etwa ein freier Wille eines Zornfeuers in die Seele, das die Seele einnähme, sondern das eigene Feuer, dessen die Seele ein Wesen ist“ (532, § 35; ebenso 550, § 44, 526, § 11; 546, § 30). Die irrende Vernunft freilich bilde sich, wenn sie von Gott spreche, immer etwas Fremdes und Fernes ein. Sie verstehe nicht, daß die Anfänge alle in dem großen Mysterium der Schiedlichkeit[2] liegen, und

---

[1] 559, § 86: „Das göttliche Ens des Ungrunds empfängt erst in dem Feuer der Seele Eigenschaften und Willen. Denn in Gott ist es nur einig und nur ein einiger Wille. Der ist das ewige Gute, aber also ist er ihm selber nicht offenbar. In der feuerischen Schiedlichkeit aber der Seele wird er ihm offenbar.“

[2] „Gott führt seinen eigenen Willen in die Formungen und Fassungen seines Worts zur Schiedlichkeit, als zur Offenbarung Gottes. Allda steht die Schiedlichkeit im freien Willen, denn die Schiedlichkeit ist die Natur, und auch die Kreation. Und in der Schiedlichkeit will

daß wir das Zentrum dieser Anfänge, das Zentrum der Natur, in uns haben (519, §§ 38; 529, § 22, 24; 96, § 67, Deussen 35)[1]. „Machen wir einen Engel aus uns, so sind wir das. Machen wir einen Teufel aus uns, so sind wir das auch. Jeder Mensch ist frei und wie ein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder in Licht verwandeln (Deussen 34, 35). „Gottes Fürsatz zur Verstockung ist in ihrem (der Seele) eigenen Wesen, als nämlich der ungründliche Wille zur Natur, der offenbart sich in jedem Wesen, wie des Wesens Eigenschaft ist" (563, § 103).

So genial weiß Böhme das furchtbare Wort der Schrift „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wen ich verstocken will, den verstocke ich" (208, § 49) zu deuten! Man tut immer so, als wäre die Schöpfung alt, und als wäre ihr in noch älterer Zeit ein Chaos

---

Gott Gutes und Böses: als in dem, das sich in das Gut hat geschieden, als im heiligen Engel, da will er Gutes innen; und in dem, das sich hat in das Böse geschieden, als im Teufel, da will er Böses inne, wie die Schrift sagt: in den Heiligen bist du heilig, und in den Verkehrten bist du verkehrt" (519, § 36).

[1] „Der Fürsatz Gottes geht durchaus aus dem seelischen Grunde. Denn der innere Grund der Seele ist die göttliche Natur zum ewig sprechenden Worte und ist weder gut noch böse. Aber in der Schiedlichkeit des Feuers, als in dem angezündeten Leben der Seele, da scheidet sich derselbe Wille entweder in Gottes Zorn oder in Gottes Liebesfeuer. Und das geschieht anders nicht, als durch die Eigenschaft, derer die seelische Essenz in sich selber ist. Sie ist selber ihr Grund zum Bösen oder Guten, denn sie ist das Zentrum Gottes, da Gottes Liebe und Zorn in einem Grunde unausgewickelt liegen" (536, § 100). „So denn nun die Kreatur etwas tut, so tut es nicht Gott in dem Willen des Ungrundes, welcher auch in der Kreatur ist, sondern das Leben und das Wollen des Lebens der Kreatur tut es" (502, § 44).

vorangegangen. Aber die Schöpfung ist jung, sie ist ein immer Neues in einem immer alten Chaos. Wir sind das Chaos, und in uns erschaffen sich ewig jung Gott und Satan. Es kommt nur auf unseren Willen an. Der ist Urmacht und erste Bewegung. Wo er sich hinschwingt, da wird Gott und Teufel. Fallen wir ins Nichts (in Demut), so findet der Schaffensprozeß Gottes noch heute in uns statt, fallen wir in eigenem Willen, so schafft sich noch heute in uns der Teufel. „Wir sind selber Gottes Wille zu Bösem und Guten; welcher in uns offenbar wird, das sind wir, entweder Himmel oder Hölle. Unsere eigene Hölle in uns verstockt uns, nämlich dieselbe Eigenschaft, und unser eigener Himmel in uns macht uns auch, so er offenbar wird, selig“ (563, § 104).

Dennoch, bei aller Iniative, die unser ist, nicht sie allein schafft, sondern mit ihr zusammen schafft in uns etwas Höheres. So sehr Böhme die ewig eigene Ursprünglichkeit des freien Willens betont, so heiß er überzeugt ist, daß sich einzig mit der freien Entscheidung des Menschen in ihm Gott und Teufel setzen, so weiß er doch auch, es setzt sich nicht alles durch den Menschen. Auch noch der freie Wille bleibt der Gesetzlichkeit einer allerletzten Tiefe unterworfen, aus der er nicht herausfällt, ob er sich in sie hinein oder von ihr abwendet. Es gibt, weiß Böhme, noch Etwas, das hinter dem Wollen der Seele steht, das Gesetz des Ungrundes, das sich gleicherweise in der demütigen, wie in der hochmütigen Seele vollzieht: kein Gesetz des Seins im Nichtsein, wie Augustin deutete, sondern das Gesetz der Einheit in der Nichteinheit.

Man erinnere sich, daß nach Böhme die Seelen der Menschen und Engel nichts als Partikulare sind, in die sich die eine göttliche Szienz geschieden hat

(493, § 40; 404, § 4; 515, § 16)[1]. Ist das nun eine Zertrennung *Gottes?* Nein, der ganze Gott hat sich in jede Seele gegeben (516, § 21). In jeder ist der letzte Grund, jede ist sein eigenes Wesen (Deussen 32, 36). Keine, die bloß wie ein zerteilter Funke, wie ein Stück vom Ganzen wäre. „Gottes Wille zur Kreatur war nur einer, als eine allgemeine Offenbarung des Geistes" (458, § 33). Da ist kein Stück, sondern alles ganz (92, § 50). Wir sind allzumal mit dem Wesen aller Wesen nur ein Leib mit vielen Gliedern, da ein jedes Glied wieder ein Ganzes ist (92, § 49). Wir sind Kinder derselben Ewigkeit; die gebiert nichts als ihresgleichen.

Andererseits bekennt unser Mystiker „*Wir* sind auch nichts weiter als ein Partikular aus dem Ganzen und können nichts ganz reden, sondern Stückwerk. Denn das göttliche Gemüt im Herzen Gottes ist allein ein Ganzes, das andere Geteilte steht alles in den Essentien. So wir wollen recht von Gottes Gemüt reden, müssen wir vom Licht und von der Flamme der Liebe reden" (28, §§ 66 ff.). Als Licht und Liebeflamme will die Einheit aufgehen, als Glanz, der nicht das Seelenfeuer ist, sondern aus dem Seelenfeuer scheint. Insofern ist die Einheit mehr als jede einzelne Seele, mehr auch als die Summe aller. Sie ist die ideelle Möglichkeit für alle, ihrer Selbstheit los und *eines* Willens Wollende zu werden[2], und sie ist gleich-

[1] 61, § 82: „Aus einer Gestalt der Gebärerin kommen viele Willen."

[2] „Denn das ist der Ewigkeit Recht und ewig Bestehen, daß sie nur einen Willen hat. Wenn sie deren zween hätte, so zerbräche einer den anderen und wäre Streit. Sie stehet wohl in viel Kraft und Wundern; aber ihr Leben ist bloß allein die Liebe, aus welcher Licht und Majestät ausgeht. Alle Kreaturen im Himmel haben einen Willen." Böhme-Zitat aus W. Raabe „Der Hungerpastor".

zeitig das Gesetz für alle Seelen. Sie können dies Gesetz der Einheit in sich nicht los werden, selbst wenn sie dadurch, daß sie sich wollen, allerdings gleichsam zu losgetrennten Stücken werden (28, § 66).

Wie wir uns auch entscheiden, führt dies Böhme aus, ob unsere Wahl für oder gegen die Einheit ausfalle, die letztere „fängt“ uns gerade mit unserer Entscheidung. Für sich ist sie tot, nur im Partikular kann das Leben des Ganzen erweckt werden und wird durch jede einzelne Willensentscheidung geweckt. Ist es aber geweckt, so wirkt sich das überindividuelle Einheitsleben in dem Partikular, je nachdem es geweckt ist, unaufhaltsam aus, zu innerem Segen oder zu innerem Fluche.

Zu innerem Segen, wenn wir uns unserer Selbheit begeben. Dann entsteht aus dem Sterben des Eigenwillens, indem sich die ewige Freiheit im Feuer der seelischen Bewegung gleichsam anzündet, der Licht und Liebesglanz der Einheit[1] (436, § 55). Im Menschen geschieht eine Transmutation des Geistes (569, § 27), daß in ihm der Hunger der Ewigkeit, ein immerwährender Liebeshunger auf-

---

[1] Weg 83, § 27: „Also dringt die eigene Begierde ins Nichts, nur bloß in Gottes Machen und tut, was der in ihr will.“ Ebenso Weg 141, § 38; Weg 83, § 29: „In solchem Demütigen ganz einergeben fällt der Funke göttlicher Kraft gleich einem Zunder ins Zentrum der Lebensgestaltnis, als ins Seelenfeuer, das Adam in sich zu einer finsteren Kohle gemacht hat, und glimmt. Und so sich alsdann das Licht der göttlichen Kraft darin entzündet, so muß die Kreatur alsdann gleich einem Werkzeuge des Geistes Gott vor sich gehen und reden, was der Geist Gottes sagt. So ist sie alsdann nicht mehr ihr Eigentum, sondern das Werkzeug Gottes.“ Weg 141, § 38: „Hand Christi ist die Liebe, die in der Seele wohnt.“

wacht[1] (455, §§ 16; 31, §§ 85, 87; 436, § 58). Dieser ist von der Ewigkeit, wie vorher der Hunger aus der Zeit von der Zeit gegessen hatte (436, § 31). Zank und Streit um Irdisches hören auf. Einig in sich (da sich auch im Menschen alle seine Eigenschaften in einen Willen geben (482, § 35), lebt Jeder mit dem Anderen einig. Jedes freut sich des Anderen Gaben, Kraft und Schönheit (184, §§ 6,3). Die Harmonie des heiligen Geistes ertönt, weil in wechselweiser Hingabe alle in einander beglückt sind. Denn das ist das Gesetz des Lichts und der Liebe, in seliger Hingabe ein seliges Freudenreich zu finden. Es ist ein Gesetz des Gebens, nicht des Nehmens, da doch im Geben reinstes Empfangen waltet.[2] Gott hat da aufgehört, etwas Fernes und Fremdes zu sein, dem wir auswärts dienen müßten. „Was wir uns selber unter einander tun, das tun wir Gott. Wer seinen Bruder und Schwester sucht und findet, der hat Gott gesucht und gefunden. Wir sind in ihm alle ein Leib mit vielen Gliedern[3], da ein jedes sein Geschäft, Regiment und Tun hat, und darin steht Gottes Wunder“ (182, § 106). Alle Zartheit und Innigkeit, alle Seligkeit dieses wundersamen Liebeslebens klingt aus den Worten, die Böhme wählt. „Wir gehen im

[1] 436, § 55: „Also entsteht aus dem Sterben im Feuer das Licht, denn allhie wird die Freiheit angezündet, daß sie auch ein Hunger wird, auch eine Begierde, das ist nun eine Liebesbegierde, ein Liebehunger.“ Vgl. 91, § 56.

[2] 481, § 32: „Das Licht, das vom Feuer ausscheinend, doch als ein Nichts nur eine liebliche gebende Kraft ist.“ 30, § 83: „In der Liebe Aufgehung ist keine Schärfe empfindlich, und ob sie, das gleich ist, ist es doch nur eine Geburt der Freude.“ 455, § 16.

[3] Weg 136, § 21: „Alle Kinder Gottes sind in Christo nur einer.“ 176, § 90: „Christus ist ein Wille.“ 215, § 11: „Wir wollen ein Brot essen.“

Rosengarten, da sind Lilien und Blumen genug. Wir wollen unserer Schwester einen Kranz machen, so wird sie sich vor uns freuen. Wir haben einen Reihentanz, daran wollen wir alle hangen“ (ib., § 109).

„Fängt“ das Gesetz der Einheit einen Willen, der sich in sie wendet, mit Seligkeit und Liebe, so fängt es den Willen, der sich aus ihr wendet, mit Grimm. Es kann nicht anders sein. Der ganze Naturprozeß in der ewigen Einheit, ihre Selbstaffektion mit einer Szienz und ihre Vervielfältigung in Willenspartikulare, zielt ja darauf, daß das für sich unbewegte Nichts zu seligem Licht- und Liebesleben bewegt werde. Darum ist dies Werden Gottes (wie er nach dem Lichte heißt[1]), ist die Einwohnung des Liebesgewächses im (ersten) Willen der Szienz (39, § 84), die letzte Erfüllung der Natur[2]. Das Unendliche macht satt, alles Endliche macht hungrig. Die Begierde sehnt sich nach dem Ewigen und möchte gern der Eitelkeit los sein. (141, § 109). Welches Partikular sich solchem Hunger der Ewigkeit versagt, in dem muß sie als Grimm wirken. Da schlägt die Bewegung, die sich der unio entfremdet, in Hölle um.

Ein Gewächs der Ewigkeit will in uns ausgrünen, wir sind Gottes Acker. Unser Sein soll, jedes in seiner individuellen Ursprünglichkeit (458, § 31), in Wahrheit und Wesen verklärt werden. Versagen wir uns dem Lichte, mit dem die Einheit in uns scheinen will, so wird

---

[1] 281, § 22: „Die Begierde der Freiheit ist sanft und licht und wird Gott genannt. Und die Begierde zur Natur wird Gottes Zorn genannt.“

[2] 307, § 2: „In der freien affektlosen Lust mag keine Offenbarung geschehen, denn sie ist ohne Begierde. Sie ist als wäre es nichts gegen die Natur und ist doch alles. Aber nicht nach der Begierde, als nach der Natur, sondern nach der Erfüllung der Natur. Sie ist die Erfüllung der hungrigen Begierde, als der Natur.“

ihre Kraft, die sich uns immer borgt, zu einem Blitze, der uns verzehrt. Es offenbart sich, daß ein Wille gegen Gott nur ein Wille zur Selbstvernichtung sein kann. Gottes Strafe ist nichts anderes als das unausweichliche Gesetz der Einheit, daß sich alles, was sich gegen sie wendet, in sich selbst aufreibt. Es verlischt in der abtrünnigen Seele selber die unio, das Band ihrer eigenen Eigenschaften löst sich, sie geben sich in ein Spiel innerer Ungleichheit, auch inwendig schüttelt den Menschen turba magna, verzehrender Zwist (442, §§ 8 ff.; 491, §§ 35 f.; 497, §§ 26, 29; Weg 89, § 13)[1]. Eine solche Seele kann nur Lügen, Hoffart, Bosheit, Geiz, Neid und Zorn in sich fassen und wird davon ganz durchdrungen, wie vom Feuer das glühende Eisen (Weg 141, § 38). Denn „worein sich das Ens vermählt, von dem wirds ergriffen und bestätigt" (M. m. Kap. 26, § 51). „Welchem Geiste sich der Mensch aneignet, dessen ist er." „Jeder muß tun, was sein Gott will" (500, § 36; vgl. 83, § 31; 498, § 29; Weg 78, § 5). Kurz, jedes Leben erweckt und ursacht sein Urteil in sich selber (Weg 150, § 57). „Jedem freien Willen wird mit seinem eingeführten Zentrum der innere Richter geboren, entweder göttliche Liebe oder göttlicher Zorn" (M. m., Kap. 26, § 59).

Mit diesem Gesetze steht die Macht der Einheit in der Seele über ihr. Das Ungründliche urteilt das, was sich (als individuelles Wollen) in Grund einführt, die Zeit wird von der Ewigkeit ergriffen (M. m.,

[1] 109, § 43: „Das Licht begehrt Wesenheit und hält Wesenheit und verzehret die nicht." Ib. § 41: „Das Feuer begehrt den Leib zu seiner Speise und frißt ihn gar auf, und das Licht zeucht ihn auf und begehrt ihn zu füllen, es nimmt nichts von dem Leibe." 491, §§ 33, 36. 206/7, § 31 f.: „Die Vielheit findet sich selbst." 442, §§ 8, 10: „Ewiges Sterben = ewige Selbstfeindschaft."

Kap. 26, §§ 55, 59). Gerade indem sich die Seele frei entscheidet, unterliegt sie einer überseelischen Wirksamkeit. Ihre Selbstfassung zur Demut bedeutet ihre Gottesfassung zu Liebe und Seligkeit, ihre Selbstfassung zu Eigensucht bedeutet ihre Gottesfassung zu Zorn und Vernichtung. Beides ist dieselbe Setzung der ungründlichen Einheit in uns, nur in verschiedener Qualität, beides ist das eine Spiel des heiligen Geistes. In diesem, der zugleich vom Vater und vom Sohne, vom Feuerwillen der Natur und vom Lichtwillen der Freiheit ausgehe (281, § 21), symbolisiert Böhme das große Grundgesetz geistigen Lebens, das er erkannt hat. Er nennt ihn den Herrn und Sohn beider Eigenschaften, des Zorns und der Liebe. Der „bestätige" immer die, die der freie Seelenwille erwecke (458, § 32). „Die Eigenschaften stehen in jedem Willen wie ein Instrument, dessen Stimmen schweigen. Wie das Instrument lautet, so wird es von seinem Gegenhall als der Gleichheit eingenommen. Wird die Stimme der Liebe als der Freiheit Begierde geschlagen, so wird das Instrument von der Freiheit und Liebelust eingenommen. Wird das Instrument nach der Begierde zur Natur geschlagen, nimmts auch derselbe Gegenhall und grimmige Begierde ein" (459, § 35; 281, § 22). „Wer in Gottes Zorn will, den will Gottes Zorn haben" (542, § 15). Aber ob der Liebesgeist oder der Zorngeist sein Regiment schlägt, es ist dasselbe Spiel zu Gottes Ehre und Wundertat (455, §§ 14, 22 ff.). Liebesfeuer und Zornfeuer sind ein und dasselbe Feuer (M. m. Kap. 8, § 27), beides ist ein und dieselbe, nur verschieden gerichtete Bewegung, eine göttliche Urkunde dafür, daß Höheres als Seelenleben im menschlichen Seelenleben wirkt und lebt.

Mit dieser Lehre von Gottes doppelter Selbstsetzung, seiner Leben spendenden Liebessetzung im

Demutwillen, seiner Tod spendenden Grimmsetzung[1] im Eigenwillen des Menschen, erreicht Böhmes religionsphilosophische Spekulation ihren Gipfel. Wir merken den Geist Augustins: nicht Gott handelt in uns, sondern in uns handeln die Gesetze einer geistigen Bewegung. Sie erweisen sich in Folgen, die sich unmittelbar an die eigene Bewegung unseres Willens knüpfen. Für Augustin waren es Gesetze des Seins im Nichtsein. Für Böhme ist es das Gesetz der Einheit in der Nichteinheit (im Partikular). Desgleichen merken wir den Geist Eckeharts. Der auswärtige Gott ist verschwunden. Nur in menschlichen Seelen gibt es göttliche Lebendigkeit. Sie wecken mit ihrem Willenseinsatz eine innere Ewigkeit, deren Instrument sie werden. Aber Eckehart kannte die überindividuelle Macht, die in unseren psychischen Anlagen aufersteht, (im wesentlichen) nur als Liebesgeist, der sie verklärt. Er kannte sie nur als den Himmelsglanz in der Demut. Böhme weiß, daß sich auch mit der umgekehrten Bewegung unseres Willens ein ewiges Leben in uns setzen muß. Er kennt die Entsiegelungen ewigen Grimms in den Regungen des selbstsüchtigen Willens. Auch der Zorn Gottes ist kein fremdes Verhängnis, sondern die negative Erweisung derselben Lebensmacht, die die hingebende Seele in sich vergeistigt.

In einem wichtigen Punkte hat Böhme die Konsequenzen, zu der ihn die ganze Anlage seiner genialen Theosophie hätte drängen müssen, nicht gezogen. Tief bedeutsam nimmt er in Gott selbst

---

[1] M. m. Kap. 26, § 49: „Ist der freie Wille in die Bosheit und Selbstheit eingegangen, so bestätigt ihn Gottes Zorn in seiner Wahl zur Verdammnis." Ib. § 36. Ebenso 519, § 26: „In der Schiedlichkeit will Gott Gutes und Böses, als im Guten das Gute und im Bösen das Böse."

eine Natur an, die in ein Liebes- und Freudenreich verklärt wird. Ohne sie bliebe die Ewigkeit still und unbewegt. Nur in Etwas könne das Nichts wirken und spielen (478, § 22); nur aus bewegendem Feuer vermöge webender Glanz zu erstehen, der alle Essentien des Feuers durchwohne, transmutiere und in seine lichte Schönheit kleide. Ein Ewigkeitsgehalt über der Natur verlebendigt sich in der Natur, schon in Gott selbst. „Das Wort (oder die Allmacht) mag mit den ewigen Essentien nicht ergriffen werden, sondern zersprengt sie und wohnt in sich selber und scheint aus den Essentien, so es doch ist, daß es von den Essentien nicht kann weichen, so wenig der Glanz vom Feuer weicht“ (15, § 54). Auch der Mensch ist ein Gleichnis Gottes. Vielmehr, die göttlichen Prozesse, die Böhme intuitiv schaut, sind nur Symbole für überzeitliche Vorgänge in des Menschen Seele. Wäre da nicht zu erwarten, daß auch unsere Geistigkeit in der Verklärung unserer Natur erscheine, daß durch jede liebende Neiglichkeit der Seele unser Ewigkeitsgehalt als aus seinem Feuer aufsteigen werde? Statt dessen hören wir bei Böhme von solcher Geistigkeit, die aus unserem natürlichen Leben hervorwächst und auch unsere Leiblichkeit zu ihren natürlichen Instrumente hat, nichts. Bei ihm bricht die große Einsicht Luthers, daß mitten im geschichtlichen Leben, im Bereiche fröhlicher irdischer Arbeit, unsere Gottesaufgaben liegen, nur gelegentlich durch[1]

[1] 455, § 18: „Nicht als ob die Kreaturen nur stille stünden und sich der Herrlichkeit Gottes freuten und nur in Freuden zitterten: nein, sondern wie der ewige Geist Gottes in dem großen Mysterio der göttlichen Gebärung von Ewigkeit zu Ewigkeit wirkt, und wie bald im Wesen eines aufgeht und das andere unter, und eine immerwährende Nießung und Arbeit in ihm ist“.

Um so öfter begegnet uns, im Widerspruche mit dem Geiste seines Systems, ein asketischer Zug.

Der Wille soll nicht in die Vielheit eingehen (Weg 133, §§ 11, 27), sondern müsse ganz von dieser Welt umkehren (68, §§ 31 ff.). In ihr seien wir wie in einer fremden Herberge (67, § 27; 121, § 36), ja unsere Seele sei darin als in einer fremden Mutter gefangen. Alles, was dort geschehe, sei nur ein nichtiges Spiel, auf das es nicht ankomme (182, § 107). Wenn wir einst (als Seelen) in die Ewigkeit zurückgehen, werde das äußere Prinzipium, die vier irdischen Elemente und die irdischen Leiber, zerbrechen und enden (91, § 43; 424, § 6; 82, §§ 126, 131). Die alten Nebel der Rückkehrlehre flattern. Sie verbergen unseren Philosophen die Himmelsleiter, die vom Irdischen zum Ewigen hinaufführt. Nicht bloß nichtig ist nach Böhme unser zeitliches Dasein, unser eigentliches Wesen sei darin wie verkümmert und entstellt. Das Schriftwort, das so stumm an dem Segen der Arbeit vorbeigeht „im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen", nimmt auch er in dem Sinne, wie es gemeint ist, als eine Verbannung aus dem Paradiese, nur daß er an ein in uns verdecktes überzeitliches Paradies denkt. Der Schöpfungsbericht erzählt von Adams Schlafe, und daß vor dem Erwachten Eva als seine Gesellin gestanden habe. Böhme versteht datrunter, daß in uns die himmlische Leiblichkeit unsichtbar und hinter einer gemeinen irdischen verborgen worden sei. Die Vielheit, in die sich Adams Sinn gewendet habe, halte ihn im Banne der Tierischkeit[1], wie den Teufel die Hölle des Hochmuts

[1] 549, § 41: „Der Spiritus der äußeren Welt kann nichts geben als ein Tier". Weg 87, § 2: „Die irdische Begierde der Selbheit wohnt in unserem Fleische und Blute". Weg 92, § 30: „Solchen Willen des Bluts müssen wir für unsern Feind erachten".

gefesselt halte. Beides, der Abfall Satans in Neid und Hochmut, und Adams Einwendung in die Vielheit gelten ihm als parallel.

Als ob schon die Lust an der Mannigfaltigkeit als solche unfromm wäre und nicht auch in den Beziehungen, die uns mit der Welt verknüpfen, Ewigkeitsgehalt schlummern könnte! Nicht Adam, das Prinzip des Vielheitslebens, ist Gott feind, sondern Adam, in den sich der Teufel, das ist Selbheit und Eigensucht, einspricht. Schlöße jener seinen inneren Sinn für Gott auf, so hinderte ihn der Umstand, daß er seine äußeren Sinne auftut und gebraucht, am Himmelreiche nicht. Er wäre mit seinem Vielheitsleben geheiligt, ja gerade aus seinem Vielheitsleben, aus seiner Liebe und seiner Arbeit, erhöbe sich doppelter göttlicher Reichtum. So will es die rechte Deutung von der Neugeburt Adams in Christo.

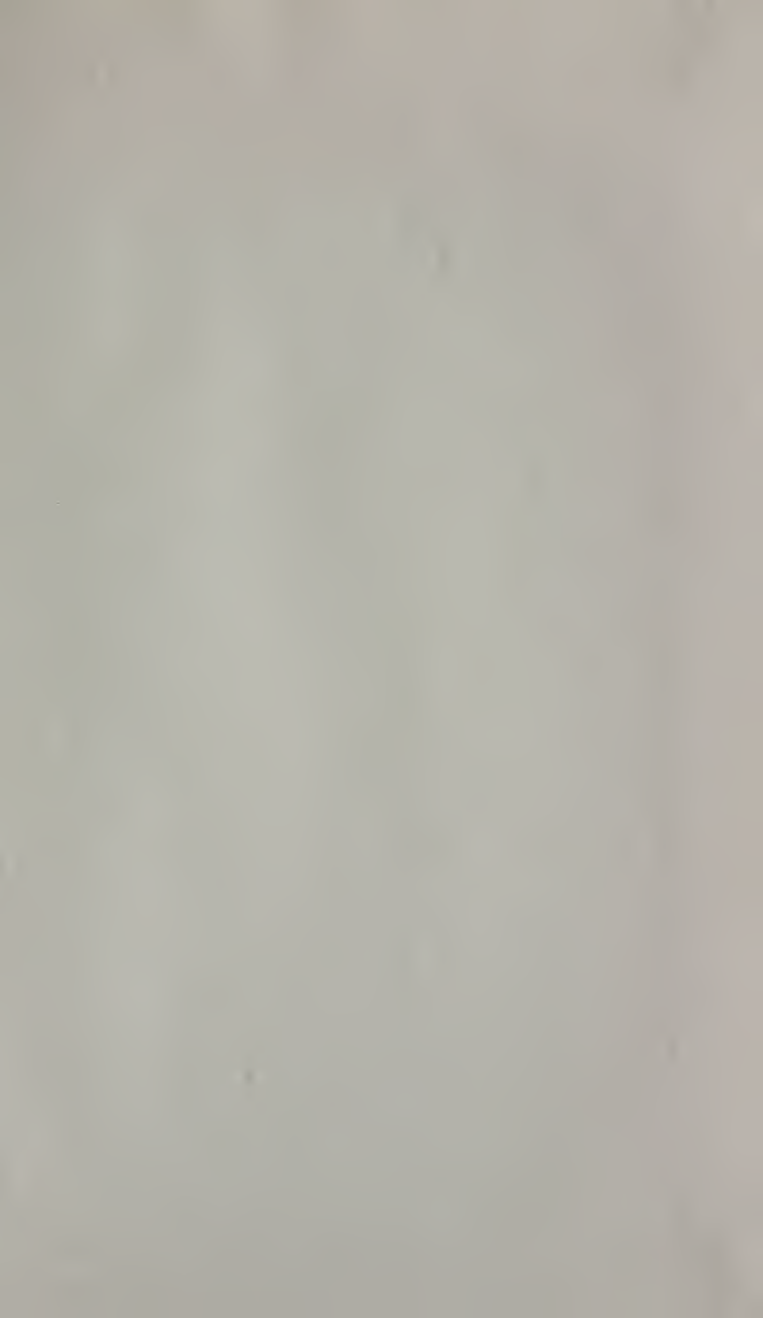
Wie aber, wenn Jemand dem Abgrunde der Selbstsucht entgeht, doch auch ohne die göttliche Ergriffenheit der Demut bleibt? Unser Mystiker hat tief in den Fluch gesehen, der den Menschen trifft, wenn er sich in die Natur hineinwendet, ohne das Leben der Einheit in sich zu entwickeln. An solcher Einsicht mag es liegen, warum ihm Askese und Rigorismus doch zuletzt als der bessere Teil erschienen sind (Weg 133, § 11). Denn freilich, wie im Selbstsüchtigen von innen her Gottes Zorn lebt, so lebt in der blossen Bewegung zur Natur auch ein inneres Verderben. Es ist die Kehrseite unserer Beziehungen zur Welt, daß wir durch die Vielheit zersplittert, in der Arbeit an den Objekten mürbe und stumpf werden, wenn es am geistigen Leben der Einheit fehlt. Tapfer hat das Rudolf Eucken in unseren Tagen geschildert. Ähnlich dachte schon Böhme. Bei ihm geht es nicht aus derselben Lesart, aber es ist der

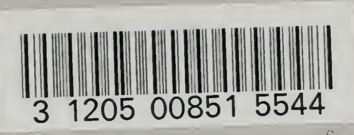
gleiche Text. Den bloß natürlichen Menschen, weiß er, „fängt die Zeitlichkeit". Er wird in seiner Arbeit und seinem Leben Sklave der äußeren „Konstellation" (557, § 77). Statt daß er die Dinge beherrscht, werden sie seine Herren und dringen mit ihrer toten Dinglichkeit und mit der Tierischkeit, die sie im Gefolge hat, in ihn ein.

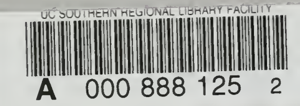
Ist dies Verhängnis notwendig? Kann nur der die Fesseln der bloßen Irdischkeit abstreifen, der sich von aller Irdischkeit löst? Nichts dergleichen! Auch bei Böhme sind es nur Stimmen aus der Niederung, die Zurückziehung von der Welt, Askese, Flucht aus der Zeit predigen. Wo seine Spekulation ihren Höhenflug nimmt, findet sie die wahre Antwort. Der Mensch möge aus dieser Welt eine Blume in die englische Welt zeugen. Es gelte, in dem Acker der Zeit die Frucht der Ewigkeit einzubringen. „Stelle Adam in das geformte Wort der Kreation und lasse ihn das Bild der äußeren und inneren ewigen Natur aller drei Prinzipien sein; und stelle Christum in das ewig sprechende Wort nach der wahren göttlichen Eigenschaft, darinnen kein Böses entstehen mag, sondern nur die Liebesgeburt göttlicher Offenbarung nach dem Reiche der Herrlichkeit ist, und führe Christum in Adam ein, so wirst du die Zeit in Ewigkeit einführen und mehr sehen, als du aus allen Büchern der Menschen lernen magst" (521, § 44ff) „Was aus der Zeit ist, wird von der Zeit verzehrt, es habe denn ein Ewiges in sich, daß das Ewige das Zeitliche erhalte" (M. m., Kap. 8, § 14).








3 1205 00851 5544


UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 888 125 2

